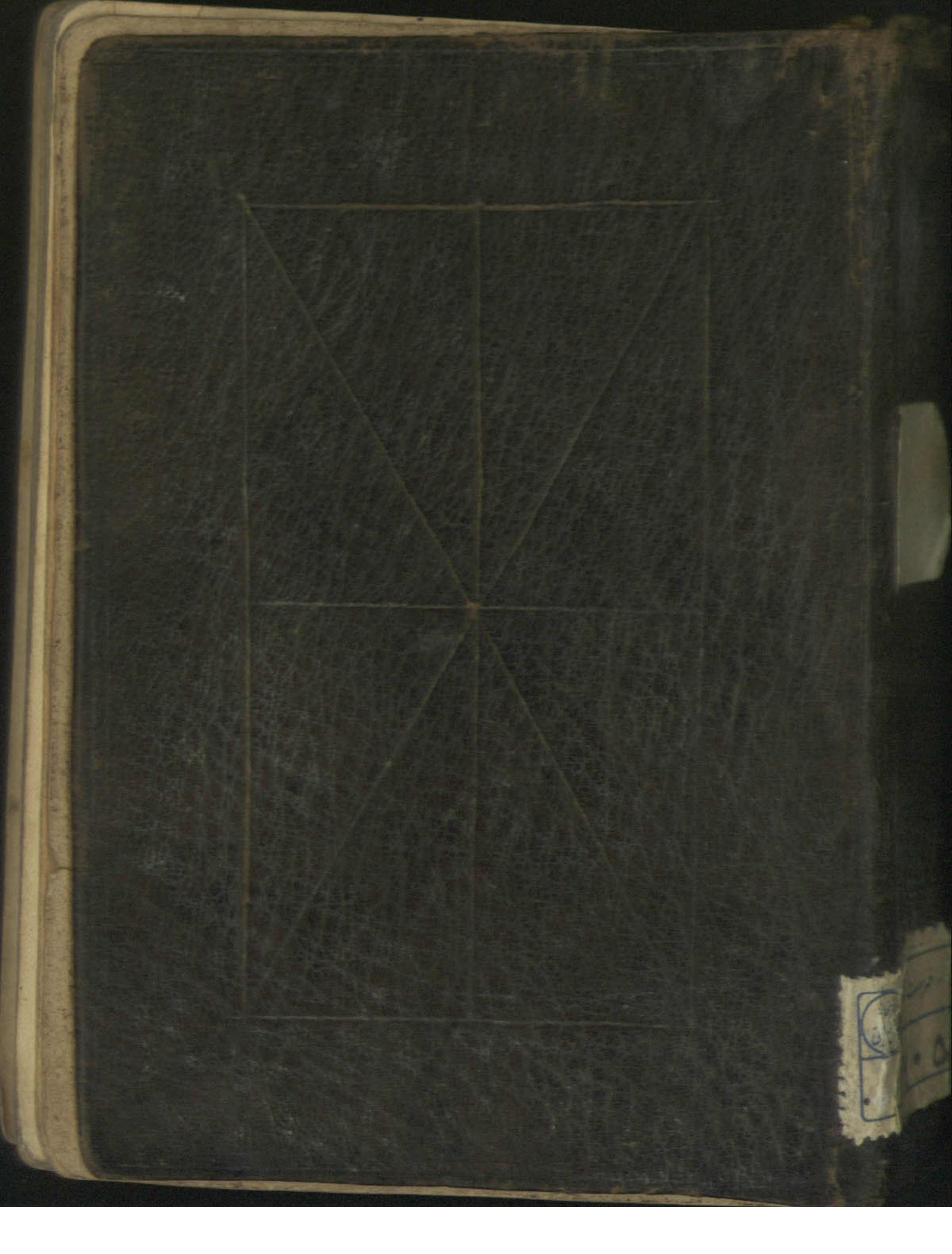
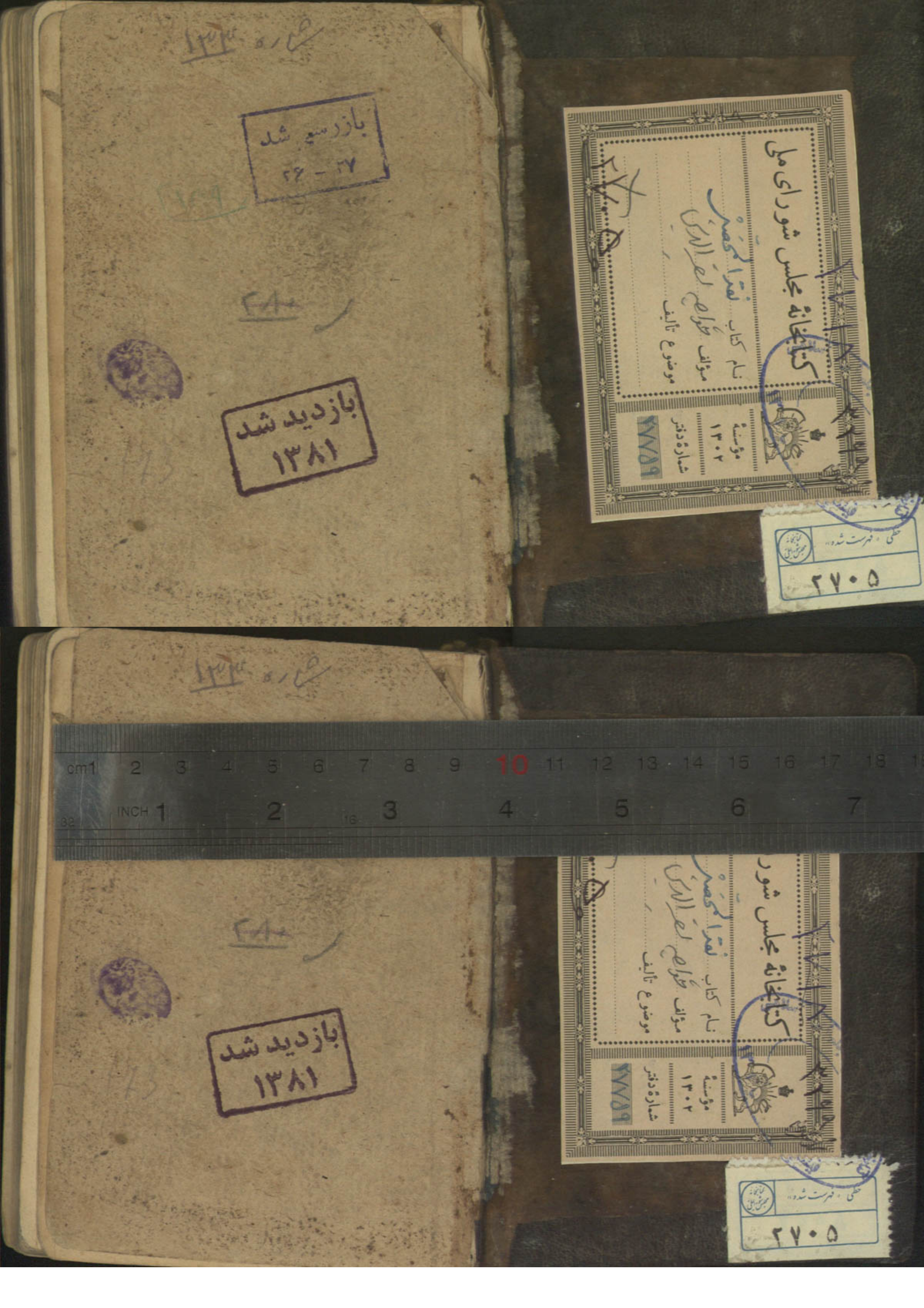



بازرسی شد
۲۷ - ۲۶
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب
مؤلف
موضوع
تألیف
مؤسسهٔ
۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۲۷۷۵۹
فهرست شده
۲۷۰۵



بازرسی شد
۲۷ - ۲۶
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب
مؤلف
موضوع تألیف
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۲۷۷۵۹
فهرست شده
۲۷۰۵



الحس ادراك بالة فقط والحكم تاليف بين مدركات الحس او بحيز
الحس على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب فاليقين حكم
ثابت على الحكم الاول بالصدق على وجه لا يمكن ان يزول وليس من شان
الحس التاليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام بمحسوس اصلا
فاذن كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا
او غير يقيني او حقا او باطلا او صوابا او غلطا فان جميع هذه الاوصاف من
لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن المحسوس حكم غير ماخوذ من الحس فح
يوصف بهذه الاوصاف من حيث كونه حكما وتعلق الحكم حتى يقيني في
اذا تقرر هذا ثبت ان المحسوسات في قوله ان اليقينيات هي المحققات
دون المحسوسات ليست بمحسوسات فقط فانها لا يمكن ان يكون يقينية
او غير يقينية بمعنى عدم الملكة بل انما هي ليست يقينية بمعنى السلب كما ان ع
الادراك ومعه ليس حكما واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة
باعتبار كونها مطابقة او غير مطابقة او صوابا او غلطا فادعاء
ان الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا ان المحسوسات لا تكون يقينية
ليس بحق وذلك لان الحكماء ذكروا ان مبادي اليقينيات هي الاوليات

نقد المحصل خواجه

١٧٧

واذا كان كذلك لم يكن مجرد حكمه معتبراً وقد ظهر فيما مر ان الحس لا حكم
له لا في الجزئيات ولا في الكليات فلزم ان يكون المراد من حكم الحس حكم
العقل على المحسوسات واذا كان كذلك كان الصواب والغلط انما يكونان
للعقل في احكامه فالمعارض لو كان حكم الحس عن بعض الحكومات فيجوز الغلط
لكان حكم العقل ايضا كذلك بيان الاول من وجوه خمس احدها
ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة
وكما يرى العنبة في الماء كالاجاصة وكما اذا قربنا حلقة الخاتم
الى العين فانا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة
جواب يمكن ان نحرر هذا ان الشكوك اذا صدرت عمن لا يعترف بالمحسوسات و
الاوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن ان يجاب عنها اما اذا صدر عمن يعترف
باحكام العقل فينبغي ان يجاب بما ينبه على اسباب الغلط اما ان البصر
قد يدرك الصغير كبيرا فغلط كلام وهو ان البصر اذا ادرك الشيء صغيرا
لم يدركه معه كبيرا ولا بالعكس والحاكم بان المدرك في الحالين هو شيء واحد
لا يمكن ان يكون هو البصر لان الحاكم لا يحكم الا عند ادراكه في الحالين معا
فاذن هو العقل بتوسط الخيال وهذا الغلط انما يقع للعقل لا للبصر
وذلك لان العقل حكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصغر اذا البصر احس به

كذلك ثم وجد البصر احس به كبيرا فيتوهم ان البصر غلط في ابصاره
ولم يغلط هو على ما بينه هنا وذلك ان الابصار يكون اما بالانطباع
شبح المبصر في البصر واما بوقوع شعاع من البصر على المبصر والمذهب
الحق هو الاخير وينبغي ان لا يلتفت الى من يبطل القول بالشعاع
بان الشعاع ان كان جسما لزم منه تداخل الاجسام وان كان عرضا
لزم القول بانتقال الاعراض من محل الى محل آخر لان شعاع
النيرات كالشمس والقمر والنار موجود بعينها فما ينتفع به المجالس
هناك ينتفع به بعينه ما اورده من الاشكال على الشعاع
البصري ثم ان الشعاع ممتد من ذي الشعاع الى قابل الشعاع
غير متخلل خال عن الشعاع او تراكم باجتماع شعاعين من
ماخذ واحد من فوق الممتد في بعض اجزاء امتداده بل على هيئة
مخروط مستدير ملوح وقد راسه عند ذي الشعاع وقاعدته على سطح
قابل الشعاع الكثيف وينعكس اذا كان صقيلا الى جانب ذي الشعاع على
زاوية مساوية للزاوية الحادثة من بين الشعاع الممتد و
السطح الصقيل وينعكس عن سطحه وينعطف في نفوذه الى جانب ذي
الشعاع كلها معا والانعكاس والانعطاف يكونان بزاويتين
متساويتين لزاوية الشعاع وقد بين جميع هذا في مواضعه الشعاع

البصري في اكثر الحيوانات يحتاج الى قدر من جسم اعني الى شعاع
شيء من الاجسام ذوي الاشعة ويستعان في تخييل كيفية اتصاله
بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج الى سطح المخروط الشعاعي فيكون
للابصار زاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط وكلما
كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيراه البصر
اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر
اصغر الى ان يتقارب الخطوط وينضم عند الحس لتوهم انطباق
بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك يحاذيه
فلا يراه اصلا هذا على راي القائلين بالشعاع واما القائلون
بالانطباع فيقولون ان الزاوية المذكورة تحدث على سطح الرطوبة
الجليدية بصغر وكبر بحسب بعد المرئي وقربه والبصر مدرك
المرئي بتلك الزاوية كما في القول بالشعاع ونقول اذا نورت
هذه القاعدة فاعلم ان النار في الظلمة اذا كانت قريبة من الرائي
نفذ الشعاع في الظلمة الرقيقة الى الهواء المضيء المجاورة للنار
فيرى البصر حولها بعض من نورها منزها سهما مع اجزائها على ما يقتضيها
زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في
الظلمة الكثيفة فلم ير ما حولها من الهواء المضيء بنورها ورآها

وحدها بزاوية اصغر كما في ساير المرئيات واذا لم يكن قريبة ولا
بعيدة جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم ينفذ في الظلمة
نفوذا تاما فلم يميز النار عن الهواء المضيء بها بل ادركهما معا جملة
واحدة فيراها البصر بزاوية اوسع من الزاوية التي تحدث من
المحاذات وحدها وذلك هو العلة لكونها في الرؤية اعظم مما لو رأيت
في غير الظلمة المذكورة بالمحاذات وحدها واما السبب في رؤية العنبة
في الماء كالاجاصة فهو ان العين يرى في الماء بما امتداد الشعاع النافذ
في الماء والمنعطف معا ولا يتمايز الشعاعان لقربها من سطح الماء
واما في الهواء فيراها بالنافذ وحده وهذا اذا كانت العنبة قريبة
من سطح الماء اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزان
فيراها بالنافذ وبالمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة
واما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه من العين فلتوسع الزاوية
الشعاعية التي تحيط اضلاعها بالخاتم عند الحس وادراك الاشياء
البعيدة صغيرة يكون لضيق تلك الزاوية كما مر وقد يرى الشيء
الواحد اثنين كما اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نراه

مرتين وكما في حق الاحول   النور البصري ممتد من الدماغ في عصبين
مجوفين يلتقيان قبل وصولهما الى العين ثم يتباعدان ويتصل
كل واحد منهما بواحدة من العينين فاذا كانتا مستقيمتين يبصران
الشيء معا شيئا واحدا واذا انحرفتا او انحرفت احديهما عن
الاستقامة صار محاذاة احدهما منحرفة عن محاذاة الاخرى وصار
المبصر باحديهما غير المبصر بالاخرى واذا ابصرنا شيئا واحدا حسبنا
المبصر الشيئين لوقوع نور بصر عليه من محاذاتين مختلفتين وحكم
العقل بالغلط وهكذا الحاكم اذا تخالفت الوسطى والسبابة
من الاصابع في وضعهما واحسا معا شيئا واحدا كالحمصة مثلا
توهم انهما احسا بحمصتين والاحول الفطري قلما يرى الشيء شيئين
لاعتياده بالوقوف على الصواب بل انما يعم ذلك للاحول الذي
يقصد الحول تكلفا   وكما اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر
فانا نرى في الماء قمرا وفي السماء قمرا آخر   هذا يكون بنفوذ
الشعاع البصري الى قمر السماء وبانعكاسه من سطح الماء اليه فانه
يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس

وقد يرى الاشياء الكثيرة واحدا كالرحى اذا اخرجنا من مركزها الى
محيطها خطوطا كثيرة متفاوتة بالوان مختلفة فاذا استدارت
سريعا راينا لها لونا واحدا كانه ممتزج من كل تلك الالوان
كلما ادركه حس تادى الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر
لونا وانتقل بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول في الحس
المشترك عند ادراك اللون الثاني فكان الرائي يراهما معا ولا يكون
بينهما زمان يمكن النفس ان يميز احدهما فيه من الثاني فيدركهما ممتزجين
وان كان الادراك بالبين وايضا ان زالت الالوان عن محاذاة البصر
وارتسمت في الحس المشترك على التوالي لا يدرك الحس تراخي بعضها عن
بعض فادرك النفس من الحس المشترك لونا واحدا ممتزجا عن جميعها
وقد يرى المعدوم موجودا كالسراب وكالاشباح التي يراها صاحب
خفة البدن المشتعلة وكما يرى القطرة النازلة كالخط المستقيم
والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة   السراب المرئي ليس
معدوما مطلقا انما هو شيء يراه البصر بسبب خروج شعاع
منعكس من ارض سبخة كالمنعكس عن المياه فيحسبه ماء وليس

بحر

للبصر فيه غلط ولا اشتباه التي يراها خفيف اليد والمشعبذ انما يكون في
التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تميز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه
اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما بسبب اقامة البدل مقام الشيء
المبدل عنه لسرعة ما يقف من نعرف تلك الاعمال ورؤية القطرة النازلة
بخط مستقيم والشعلة الجوالة كدائرة انما يكون لاتصال ما يدركه
البصر في موضع بحيث كان فيه المتحرك بما قد ادركه الحس المشترك بين كونه
في موضع آخر فيثبت فيه هيئة فيدرك النفس جميع ما بين الآنين
ويحسبها شيئا واحدا متصلا وقد يرى المتحرك ساكنا كالظل
والساكن متحركا كراكب السفينة فانه يشاهد الشط الساكن
متحركا والسفينة المتحركة ساكنة الحركة ليست بمرئية للبصر
اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا لشيء ما بعد ان ادركه في موضع
آخر محاذيا لغيره ذلك لشيء حكمت النفس عند مجموع الادراكين
بحركة ذلك الشيء فاذا كانت المسافة قليلة لا تدرك تميز النفس
بين الادراكين فيحسبه النفس ساكنا اما راكب السفينة فلما لم يدرك
لبدنه انتقالا من موضع الى موضع حسبه ساكنا واذا ادرك

محاذاته

محاذاته لاجزاء الشط مختلفة حسبه ساكنا في نفسه وحسب الشط
متحركا لكون ذلك التبدل تغيرها بالتبدل الاول وقد
يرى المتحرك الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى
جهة يرى الكوكب متحركا اليها اذا شاهدهما متحركين وان كان
الكوكب متحركا الى خلاف تلك الجهة وقد يرى القمر سائرا الى الغيم
وان كان سائرا الى خلاف تلك الجهة اذا كان الغيم سائرا اليه
ليكن السائر الى جهة من آ الى ب والقمر يقاس اليه ح في
الغيم المتوسط بينهما الذي لا يحجب القمر لرقته مثل ر ه فاذا كان
السائر عند آ كان شعاعه الممتد الذي به يرى القمر كخط ا ح
فاذا انتقل الى ب صار شعاعه كخط ب ح فيتخيل ان القمر تحرك
من ب الى ح د في جهة حركته اذ رآه اولا محاذيا لنقطة د ثم
منتقلا منها الى ح واما القمر المتحرك الى خلاف تلك فلا يحس بحركته
لما مر وانه ليكن الناظر ساكنا عند نقطة ا ورأى القمر وهو ح محاذيا
لنقطة ز ذاى القمر متصلا من محاذاة نقطة ر الى محاذاة نقطة
ح فيتخيل ان القمر تحرك من ز الى ح وهو خلاف جهة حركة الغيم
ولم يحس بحركة الغيم لان انتقاله في المحاذاة بالقياس الى التمامه لا

يتوهم في حسه لتشابه اجزاء السما واجزاء الغيم في الحس واذا كان الغيم شرقي ه فقط قا لناظر عند راى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر ه ح ثم يتحرك الغيم الى ان وصل مبداه ه وهو نقطة ح الى الموضع الذى كان يرد الى القمر وهو ح محاذيا بالنقطة فيخيل ان القمر يتحرك من ب الى ح فسار الى جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم وقد يرى الحصى المستقيم منكسا كالاشجار التى على اطراف الانهار اذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء الى الاشجار ولا محالة يكون زاوية الشعاع والانعكاس متساويين ينعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب الى الراى والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فليكن الراى آ وسطح الماء ب د والشجر القائم على ذلك السطح ح ى ينعكس الشعاع النافذ من آ الى نقطة ه ومنها الى راس الشجر وهو نقطة ح فيكون زاويتا ا ه ب ح ه د متساويتين واقول لا يمكن ان ينعكس من نقطة يلى جهة ب من شعاع الى جزء اسفل من راس الشجر كنقطة ح والا فلينعكس من نقطة ر ويكون شعاع النافذ من آ الى ر منعكسا عنه الى ح وح بحسب ان يكون زاوية ا ر ب

الخارجة عن مثلث ا ر ه اعظم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر د وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية د ه ح فزاوية ح ر د اعظم من زاوية د ه ح ويكونا اعظم كثيرا من خارجتها هف فح كما يمكن ان ينعكس من ه شعاع الى جزء اسفل من راس الشجر كنقطة ح ولما كانت زاوية ا ه ب مساوية لكل واحد من زاويتى ح ه د العظمى والصغرى هف فاذن لا بد من ان ينعكس الى كل نقطة يلى من الراس الى اسفل من نقطة يكون من ه الى ح حتى يتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فانها ينفذه لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع المنعكس النافذ في الماء ولا يكون في نفس الامر نافذا فان الماء لا يكون عميقا بقدر طول الشجر او يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع وح بحسب ان راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد من اصله وباقي اجزائه على الترتيب فيرى كانه منعكس تحت سطح الماء فهذه المسائل وان كانت متعلقة بالمرآة اوردناها هنا لان الكلام انجر اليها اذا نظرنا الى المرآة رايناالوجه طويلا وعريضا ومعوجا

بحسب اختلاف شكل المرآة وكل ذلك يدل على غلط الحس المرآة الطويلة المستقيمة في الطول والمنحنية في العرض كحالات اسطوانة مستديرة اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا بالطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا طولا بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضى فيها هو اقل عرضا مما لو كان مستقيما وذلك لان الطول ينعكس من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس منحنى واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا بالعرض الوجه كان الامر بالعكس فيرى الوجه عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله اقل من طوله واذا نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واذا كانت المرآة بحيث ينعكس منه الشعاع من موضعين او اكثر الى موضع واحد راى الناظر فيها لنفسه جبهتين او اكثر وراسين او اكثر ومن جبهتها يرى وجهها منكسا وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشتمل على اكثرها بحسب المرايا وبحتال لها اصحاب المرايا على وجه يقصدونه فقد ظهر مما مر ان كل ذلك غلط بديهة الا كحل ادراك النفساني من

المحسوسات المتادية الى غلط الحس وثانيها ان الحس قد يحكم بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك فان الحس لا يفرق بين المثلين ولذلك يحصل الالتباس بين الشى ومثله فيتقدير توالى الامثال يظن الحس شيئا واحدا مستمرا وليس كذلك الالوان عرضية البتة عند اهل السنة والجماعة بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر اذا احمل ذلك احمل انظار ان الاجسام لا تبقى بل يحدثها الله حالا فحالا لكنها لما كانت متماثلة متوالية يظنها الحس شيئا واحدا فيثبت ان حكم الحس بالبقاء غير مقبول الحكم بالبقاء هو الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا الحكم لا يصح من الحس فانه لا يقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما فاذن الحاكم بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما يغلط اذا عقل المشترك بين الشيئين المتشابهين ولم يعقل ما به يمتاز كل واحد منها عن الآخر فاحالة هذا الغلط الى الحس ليس بصواب الحاكم الاشاعرة بان الالوان غير باقية فيه لزمهم بحسب صول المسئلة عندهم وهي ان الاعراض

لا يمكن ان يكون فعل الفاعل وان الوجود الباقي حال بقائه مستغنٍ عن
المؤثر وان العالم لو يؤثر الا الله ولذا شادوا اعراضاً لا يدوم وجودها
الزمن الثاني بل يجدد ها حالاً بعد حال والمعتزلة لما جوزوا طريان
الضد على محل الضد لما هو المقتضي لانتفائه ثم لم يقولوا بذلك و
الفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقائه محتاجاً الى المؤثر لم يحتاجوا
الى ارتكاب ذلك والنظام من المعتزلة جعل الاجسام اعراضاً فيه
لمثل ذلك وهذه احكام غير متعلقة بالحس   وثالثها ان النائم
قد يرى في النوم شيئاً ويجزم بثبوته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك
الجزم كان باطلاً واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون حالة ثالثة تظهر
لنا فيها كذب ما رايناه في اليقظة   النائم يرى في خياله مثل ما
يرى المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفاً على احكام اليقظة
حكم بان احدهما سواء اتفقا حقاً والاخر غير واقع وغير حق والنائم
لما كان غافلاً عن الاحساس حسب ان الواقع هو الذي يراه في خياله
وهذا ليس بغلط حسي بل هو غلط النفس من عدم التمييز بين الشيء و
مثاله حال الذهول عن الشيء   ورابعها ان صاحب البرسام

قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها
ويصيح خوفاً منها وهذا يدل على انه لا يجوز ان يعرض للانسان حالة
لاجلها يرى ما ليس بموجود في الخارج ويشاهده موجوداً
حكم صاحب البرسام حكم النائم فانه لاستغراقه في الخيال
وغفلته عن الاحساس يحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم وفي جميع
هذه الاحوال لم يعرض للانسان حالة لاجلها يرى ما ليس بموجود
موجوداً فانه لم ير ذلك بل ادرك بخياله شيئاً غفل معه عن الاحساس
فظن ان الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الاحوال موجوداً
اصلاً   واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك تما
لنشاهد الاشجار فان قلت الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند
الصحة لا يوجد قلت انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم
بل هذا الاحتمال لا يندفع الا بحصر اسباب ذلك التخيل الكاذب ثم
بيان انتفائها ثم بيان ان ذلك السبب لا يجوز حصوله والاتفاق
عند انتفاء الاسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات لا يمكن
اثباتها الا بالنظر الدقيق لو امكن فيلزم ان لا يوجد الجزم بوجود
شيء من المحسوسات الا بعد العلم بتلك الادلة وذلك يدل على

ان مجرد حكم الحس غير مقبول   لم يثبت الاحساس بشيء انه غير
واقع في موضع مثلاً اصلاً وانما تجويز الغلط فيما نشاهده
الاصحاء لتجويزه فيما يدركه النائم والمريض من ما ياباه العقل
الصريح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول
العقل الصريح يقتضيه وهذه الاجوبة انما نوردها لبيان اسباب
الغلط الذهني بعد ان نحكم العقل بكون ذلك اغلاطاً للذهن
لا لاثبات صحة ما يدرك بالحواس كما قدمنا بيانه واما قولك انتفاء
السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة
الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما
ذكرته لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه
الى ذلك فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان
احتمال عدم الصحة فيما نشاهده الاصحاء مندفع عند بديهة
العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان
امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك
مما يثبت بالنظر الدقيق والجليل   وخامسها انا
نرى الثلج في غاية البياض ثم اذا بالغنا بالنظر اليه رايناه

مركباً من اجزاء جمدية صغار وكل واحد من تلك الاجزاء شفاف خالٍ عن
اللون فالثلج في نفسه غير ملون مع انا نراه ملوناً بلون البياض
وليس لاحد ان يقول ان ذلك انما كان لانعكاس الشعاع عن بعض سطوح
تلك الاجزاء الجمدية الى بعض لانا نقول هذا لا يقدح في غرضنا لان
الذي ذكرته ليس الا بيان العلة التي لاجلها نرى الثلج ابيض مع انه
في نفسه ليس بابيض ونحن ما ادعينا الا هذا القدر وايضاً فالزجاج
المدقوق نرى ابيض مع ان كل واحد من اجزائه شفاف خالٍ عن اللون
ولم يحدث فيما بينها فعل وانفعال وايضاً نرى موضع الشق من الزجاج
الثخين الشفاف ابيض مع كونه ليس هناك الا الهواء المحتقن في ذلك
الشق والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلمنا انا نرى الشيء
ملوناً مع انه في نفسه غير ملون   قد تبين عند المحققين ان
البياض انما يكون بتعاكس الضوء بين سطوح اجسام مشفة والجمد
والزجاج مشفان ولاشفافهما كان الضوء ومتى كانا ذوي
سطح واحد لم يمكن تعاكس الضوء فيها اما اذا انكسر او حدث فيهما
سطوح تعاكس الضوء من بعضها الى بعض فحدث البياض فان
لم يكن فيهما ما يوجب التراق بعضها ببعض راى كل واحد من اجزائها

شفافا خاليا عن الوّن لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو
شرط في حدوث البياض واذا عرض معها ما يوجب لتزاق بعضها ببعض
صارجسما واحدا ابيض كما في بياض البيض المسلوق فانه قبل السلق كان
لها ضوء ولم يكن فيها قابل ضوء كما في الماء وبعد السلق تعاكس الضوء
من ذي الضوء وبين قابله حدث البياض والماء اذا كان ما يتعاذا
سطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء فلم يك فيه
تعاكس الا اذا زيد ا وانجمد اجتمع الامران فيه وحدث البياض
وفي بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الالتزاق
والتماسك فصار جسما واحدا ابيض ولم يكن امتياز بعض
اجزائه من البعض فلا يبين للمتامل فيه شئ لجزء الواحد
كما في الثلج والزجاج فظهر من ذلك ان ما راه ملونا محضا في نفسه
ملون بل ان اللون ليس للعرض الموصوف بتلك الصفة ولم
يجب من ذلك ان كل ما لا يكون جزؤه ملونا يمتنع ان يكون اجزاؤه
ملونا ثبت بهذه الوجوه ان حكم الحس قد يكون باطلا
وقد يكون حقا واذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه اذ لا
شهادة لمتهم بل لا بد من حاكم آخر فوقه ليميز خطاه عن صوابه

وعلى هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الاول في هو الط
قد ظهر ان الحس ليس لحكمه في شئ من المواضع فبطل القول بان حكم
الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير معتمد عليه
واما الكليات فالحس لا يعطيها البتة فان الحس لا يشاهد
الا هذا الكل وهذا الجزء فاما وصفه بالاعظمية فهو غير مدرك
بالحس وبتقدير ان يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك
هو ان هذا الكل اعظم من هذا الجزء فاما ان كل كل فهو
اعظم من جزء فغير مدرك بالحس ولو ادرك كل ما في الوجود من
الكلات والاجزاء ولكن لا يدرك كلما يتصور امكانه فان قولنا
كل كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود الخارجي من تلك الماهية فقط بل
كل ما لو وجد في الخارج لصدق عليه انه فرد من افراد تلك الماهية
وذلك مما لا يمكن وقوع الاحساس به فثبت ان الحس لا معونة له
على اعطاء الكليات البتة قد عرفت في الحسيات في صدر الباب
العلم بان الشمس مضيئة وان النار حارة من غير ما يجعل الحكم
شخصا وحكم ههنا بان الحس لا يقوى على اعطاء الكليات البتة و
ذلك يقتضي ان لا يكون ما عده في الحسيات حسيا بل مبداؤه يكون

حسيا وقد قال ههنا ان الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا الجزء فاذن
لزمه ان يكون الحكم بكون النار حارة وكون الكل اعظم من الجزء متساويا
في كونهما عقليين ولهما مباد محسوسة وهذا خبط والوجه
الثالث الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات قالوا ان
المعقولات فرع المحسوسات ولذلك فان من فقد حسا فقد علما
كالاكمه والعنين والاصل اقوى من الفرع اذا كان الاحساس
شرطا في حصول الحكم عقلا يجب من ذلك ان يكون الاحساس
اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس
باقوى من الكمال ثم الذي يدل على ضعف البديهيات حجج
الحجة الاولى وهو ان اجلى البديهيات العلم بان الشئ اما
ان يكون واما ان لا يكون ثم ان هذه القضية ليست بيقينية
واذا لم يكن اقوى الاوليات يقينيا فما ظنك باضعفها بان
لا اقول انا ما رأينا المعولين على البديهيات يذكرون امثلة اربعة لها
ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وثانيها ان الكل
اعظم من الجزء وثالثها ان الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية
ورابعها ان الجسم الواحد في الان الواحد لا يكون حاصلا في

مكانين معا ووجدنا هذه الثلثة الاخيرة متفرعة على الاول لى
كانت الثلثة الاخيرة متفرعة على الاول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم
عدوها في البديهيات فعلمنا ان اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهة العقل
لا على مقدمة اخرى واما قولنا الكل اعظم من الجزء فانه لولم يكن
الكل زايدا على الجزء لكان وجود الجزء الاخر وعدمه بمثابة واحدة
فيجتمع في ذلك الجزء الاخر كونه موجودا معدوما معا
هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة والا فيمكون الكل
اعظم من الجزء لا هذا فهو لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان
مصادرة على المط واما قولنا الاشياء المساوية لشئ واحد
متساوية لانه لو لم يكن كذلك لكان الالف المحكوم عليه بانه
يساوي السواد سوادا لا محالة ومن حيث انه محكوم عليه بانه
يساوي السواد سوادا لا محالة ومن حيث انه محكوم عليه بانه
يساوي ما ليس بسواد يجب ان لا يكون سوادا فلو كان الالف
مساويا للامرين لزم ان يكون الالف في نفسه سوادا وان لا يكون
سوادا فيجتمع النفي والاثبات هذا بيان الشئ المساوي لمختلفين

مخالف لنفسه وهو غير ما ادعى بيانه فان ارادتم البيان بالحجة
فليس قولنا المساوى للمختلفين مخالف لنفسه باوضح من قولنا المساوى
لشىء بعينه مساو له فان كلاهما بيّن بذاته واما قولنا
الجسم الواحد فى آن الواحد لا يكون فى مكانين فلانه لو جاز ذلك
لما تميز الجسم الواحد الحاصل فى مكانين متباينين عن الجسمين الذين
كذلك وح لا يتميز وجود الجسم الاخر عن عدمه فيصدق عليه انه موجود
معدوم معا عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد فان المثلثين من
كل جهة لا تمايز ان ومع ذلك لا يكونان واحدا وكان من الصواب
ان نقول لو كان جسم فى مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون
وجود احد المثلين وعدمه واحدا مع ان الحكم المذكور غير محتاج الى
هذا البيان لا نقول كل عاقل نعلم بالبديهة حقية هذه القضايا
وان لم يخطر بباله تلك الحجة الدقيقة التى ذكرناها لانا نقول لا نم
ان حكم العقلاء بهذه القضايا غير موقوف على الحجة التى ذكرناها
لانا نقول ولذلك يقولون لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء
الآخر اثر البتة ولو كان الشىء الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا

لنفسه

لنفسه وهذا اشارة الى ما ذكرناه بل قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحجة
على الوجه الذى لخصناه هاهنا لكن معناها مقرر فى عقولهم لا عبرة
بالعبارة الكل هو جزآن والجزء هو احدهما ولا يحتاج فى
ان الشىء مع غيره اكثر منه وحده الى ان يعرف ان احد الجزئين اثرا
اولا فالحكم بان كون الشىء مساويا للمختلفين يقتضى مخالفته لنفسه
بيان لكونه شيئين مساويين لشىء متساويان ليس باولى من ان
يكون هذا الثانى بيانا للاول فان الحجة ينبغى ان يكون ابين من
الدعوى وليس هاهنا احد الحكمين فضيلة فى كونه ابين من الآخر
ودعوى ان كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجة وان لم يقدر
على تلخيصها فى العبارة غير مسموعة فلا جرم ان الحق البديهيات
قولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لا شك فى انه
اجلى من غيره ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل يعنى فى الوضوح اليه
وانما قلنا انه غير يقينى لوجوه احدها ان هذا التصديق
موقوف على تصور اصل العدم والناس قد تحيروا فى ان المنفى لابد
وان يتميز من غيره والمميز من غيره متعين فى نفسه وكل متعين فى نفسه

ثابت فى نفسه فكل متصور فما ليس بثابت غير متصور فالمعدوم غير متصور
واذا كان ذلك التصديق متفرعا على هذا التصور وكان هذا التصور
ممتنعا كان ذلك التصديق ممتنعا النفى هو رفع الاثبات و
رفع الاثبات لا يكون عين الاثبات ورفع الاثبات الخارجى اثبات
ذهنى منسوب الى الذهن لا اثبات خارجى وكونه فى الذهن متصورا
ومتميزا عن غيره ومتعينا فى نفسه وثابتا فى الذهن لا ينافى كونه فى
نفسه منسوبا الى الاثبات فى الخارج فالحكم بان ما ليس بثابت فى الخارج غير
متصور مطلقا باطل لانه متصور من حيث انه ليس بثابت فى الخارج
غير متصور لا من حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا
التصور من هذه الحيثية لا على ما نسب اليه هذا الوصف ولذلك لم يكن
ممتنعا لا يقال المعدوم المتصور له ثبوت فى الذهن وكان
قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم بانه غير متصور لامتنع
الحكم عليه بانه غير متصور لانا نجيب عن الاول بان الثابت فى الذهن
احد اقسام مطلق الثابت على الكلام وقع فى تصور مقابل مطلق
الثابت وذلك المقابل يستحيل ان يكون ثابتا بوجه ما والا لكان

داخلا تحت مطلق الثابت وح لا يكون قسيما له بل قسما منه وعن الثانى
ان ما ذكرتم ليس جوابا عن دليلنا على ان المعدوم غير متصور بل هو اقامة
دليل ابتداء على ان المعدوم متصور وذلك يقتضى معارضة دليلين قاطعين
فى مسئلة واحدة وهو احد الدلائل القادحة فى البديهيات رفع
الثبوت الشامل للخارجى والذهنى تصور لما ليس بثابت ولا متصور اصلا
فيصح الحكم عليه من حيث هو كذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس
بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شىء
قسيما لشىء باعتبار وقسما منه باعتبار مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت فى
الذهن واما غير ثابت فى الذهن واللاموجود قسيم الموجود ومن حيث انه
مفهوم قسم من الثابت فى الذهن فاذن قد انحل الشك من غير تعارض
دليلين وثانيها لو سلمنا امكان تصور العدم لكن قولنا النفى و
الاثبات لا يجتمعان يستدعى امتياز العدم هوية متميزة عن الوجود
لكن ذلك محال لان كل هوية يشير العقل اليها فالعقل يمكنه رفعها ولو لم
يكن لها مقابل فيلزم ان لا يكون للعدم مقابل فيلزم نفى الوجود وهو
محال مثبت ان ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول لكن ارتفاع تلك
الهوية ارتفاع خاص فيكون داخلا تحت العدم المطلق فيكون قسيم العدم

فيما منه هف   الحكم بان الامتياز يستدعي ان يكون الممتازين
هو بيان ٥ غير م فان الهوية واللاهوية ممتازان وليس اللاهوية
هوية ولو فرضنا الهاهوية كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهوية
وباعتبار ما عرض له من الاعتبار قسيما الهوية وكذلك القول في رفع
العدم ولا يلزم الخلف   وثالثها لو سلمنا الامتياز لكن الاثبات
والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه
كقولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون وقد يكون المراد
منهما ثبوت شيء لشيء آخر او عدمه عنه كقولنا الجسم اما ان يكون
اسود واما ان لا يكون اما الاول فمن المعلوم بالضرورة ان قولنا
السواد اما ان يكون موجودا او معدوما لا يمكن التصديق به الا بعد
تصور مفهوم قولنا السواد موجود فاما ان يكون كونه سوادا هو
نفس كونه موجودا او مغايرا له   الكاين سوادا هو عين الكاين
موجودا الغير الذي يقال انه سواد هو عين الذي يقال انه موجود بعينه
والسواد مغاير للوجود وذلك لانهما شيئا واحدا يقال له تارة انه
سواد وتارة انه موجود فالمقول عليه منهما واحد والمقول انه متغاير
فاذا قسمت الى كون احدهما عين كون الاخر او مغاير له ليست بحاصرة

وبعد قسم آخر وهو ان يكونا متحدين من جهة ومتغايرين من جهة اخرى
فان كان الاول كان قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا
السواد سواد والموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك لان هذا حمل مفيد
هذر والاول مفيد وان كان الثاني فهو باطل من وجهين الاول
انه اذا كان الوجود قايما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود
والا لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد باعتبار الواحد موجودا
مرتين واذا كان كذلك كان الوجود قايما بما ليس بموجود لكن الوجود صفة
موجوده والا لثبت المتوسط بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموه
فح يكون الموجود حالا في محل معدوم وذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك
لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجودة وذلك يوجب
الشك في وجود الاجسام وهو عين السفسطة   لا يلزم من
كون المغايرة قيام احدهما بالاخر فانا اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم
منه قيام الجسم بالحيوان وايضا لا يلزم من كون الوجود قايما بالسواد
كون السواد في نفسه معدوما واذا كان السواد في نفسه لا موجودا
ولا معدوما لم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين وليس
للوجود صفة موجودة فان ذلك يقتضي ثبوت وجود للوجود فيتسلسل

ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له او ثبوت
الواسطة فان ذلك انما يلزم لو لاحظنا معنى الوجود او العدم او
سلبهما مع مفهوم الوجود وحين ملاحظة نفس الوجود لا مع ملاحظة
الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الالوان والحركات
قايمة بمحل غير موجود فان كون الوجود حالا في محل غير موجود لا يقتضي
كون اللون والحركة حالين في محل غير متلون ولا متحرك وظاهر ان جميع
ما قاله في هذا الموضع خبط لا يليق ايراده بامثاله   الثاني انه
اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا
موجود فاذا قلنا السواد موجود بمعنى ان السواد هو موجود كان ذلك
حكما بوحدة الاثنين وهو مح فان قلت ليس المراد من قولنا السواد
موجود هو ان مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد منه ان السواد
موصوف بالموجودية قلت فح ينتقل الكلام الى مسمى الموصوفية بالوجود
فح يكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد
سواد واما ان يكون مغايرا له فالحكم على السواد بانه موصوف
بالوجود حكم بوحدة الاثنين ثم ان نقل المراد من كون السواد موصوفا
بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية وح يعود التقسيم في تلك الموصوفية

الثابتة فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهي رفع الموصوفية وح بطل
قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية
لو كان السواد والوجود متغايرين مطلقا للزم الحكم بوحدة
الاثنين لكنهما ليسا كذلك وليس المراد ايضا ان مسمى السواد مسمى
الوجود ولا ان السواد موصوف بالموجودية او موصوف بتلك الموصوفية
حتى يعود اما التكرار او وحدة الاثنين بل المراد ان الشيء الذي
يقال له انه سواد هو بعينه الذي يقال انه موجود وذلك هو المفهوم
الخارج من قسمة اللذين اوردهما   واما قولنا السواد معدوم
فان قلنا وجود السواد عين كونه سوادا كان قولنا السواد
ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود
ومعلوم انه متناقض   ليس المراد عند من يقول ماهية السواد
عين وجوده من قولنا السواد معدوم ان سواد ليس بسواد والموجود
ليس بموجود بل المراد عنده من هذا القول نفي السواد لا اثبات نفيه
فلا يلزم التناقض   وان قلنا وجود زايد عليه بوجه الاشكال
من ثلثة اوجه احدها انه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة
بالماهية المعدومة وهو مح وثانيها ان سلب الوجود عن ماهية السواد

مثلا اذا امكن الحكم بتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في
نفسه وكل ماله تعين في نفسه فله ثبوت فالسواد لا يمكن سلب الثبوت
عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فتكون حصول الوجود له شرطا في
سلب الوجود عنه هف فان قلت ما الذي سلب عنه الوجود موجود في
الذهن قلت واذا كان موجودا في الذهن استحال سلب مطلق الوجود
عنه لان الوجود في الذهن اخص من مطلق الوجود فالموجود في الذهن
يصدق عليه انه موجود فلا يصدق عليه انه ليس بموجود وكلامنا
الان فيما يقابل موجودا خاصا وثالثها انا سنقيم الدلالة في مسئلة
ان المعدوم ليس بشيء على امتناع خلو المهية عن الوجود وعلى هذا يستحيل
الحكم على الماهية بالعدم فظهر انا اذا قلنا السواد موجود
السواد معدوم مفهوم محصل واذا كان كذلك لم يكن قولنا السواد
اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مفهوم محصل واذا كان
كذلك امتنع التصديق به فضلا عن كون ذلك التصديق بديهيا
قلنا ان المهية من غير اعتبار شيء معها لا يكون موجودة
ولا معدومة فلا يلزم من اتصافنا بالوجود قيام الوجود بالمهية
المعدومة فهذا على الوجه الاول وسلب الوجود عن مهية السواد

لا يقتضي كون المهية متميزة عن غيرها ومتعينة في نفسها وثابتة في
نفسها فان التميز صفة غير المهية وكذلك التعين والترتب
المسلوب عنه هو نفس المهية لا المهية مع غيرها واذن لا يكون حصول
الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه فالذي يقال ان المسلوب عنه الوجود
موجود في الذهن فلا يراد به انه مسلوب عنه الوجود عند كونه
موجودا في الذهن صفة مغايرة له فالمسلوب عنه هو الموصوف فقط
لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها وان كان بحيث يلزمها
هذه الصفة او غيرها وهذا على الوجه الثاني واما امتناع خلو المهية
عن الوجود فلانه في اعتبار المهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها اي
المهية اذا اخذت لا مع هذا الامتناع يمكن ان يلحقها العدم عقلا
انما يستحيل الحكم عليها بالعدم اذا اخذت مع لاحقها المقتضي لوجودها
فظهر ان قولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل في القضيتين
ايجابا صادقة صحيحة اما الثاني وهو قولنا الجسم اما ان يكون
اسود واما ان لا يكون فمعقول من اللفظ انه لا يمكن التصديق به
الا بعد تصور صحة قولنا الجسم اسود الجسم ليس باسود فيقول الذي
قلنا الجسم اسود مفهوم من وجهين احدهما انه حكم بوحدة الاثنين

على ما تقدم تقريره وهو باطل الثاني ان موصوفية الجسم بالسواد
اما ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والاول محال لانه نقيض اللا
موصوفية وهي وصف سلبي ونقيض السلب ثبوت والوصفية لا
يمكن ان يكون امرا عدميا اما قوله الى آخره اذا قلنا الجسم
اسود حكم بوحدة الاثنين فقد تقدم الكلام فيه واما قوله موصوفية
الجسم بالسواد يجب ان يكون وجودية لان نقيضها وهو اللاموصوفية
سلبي ونقيض السلب ايجاب فليس بمستقيم لانا اذا قلنا اللاموصوفية
سلبية يلزم منه ان يكون الايجابية موصوفية بطريق عكس
النقيض وذلك لان سلب الاعم يكون الاخص من سلب الاخص
والحكم بان الموصوفية ايجابية عكس ما لزم من تلك القضية وهذا
الغلط من باب ايهام العكس ثم ان الحكم بان الموصوفية ايجابية لا
يقتضي كونها وجودية فان العدمي قد يكون ايجابيا كما في المعدولات
وهذا غلط في غلط وح ان يكون امرا ثبوتيا لانه على هذا
التقدير اما ان يكون نفس وجود الجسم والسواد واما ان يكون مغايرا
لهما والاول ح لانه ليس من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل
كون الجسم موصوفا بالسواد وايضا محال لان موصوفية الجسم بالسواد

لو كانت صفة زايدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زايدة
عليها وهو ح فثبت ان موصوفية الشيء بغيره غير معقول
ان كانت الموصوفية زايدة على الجسم والسواد فمن اين
وجب ان يكون تلك الزايدة صفة للجسم وان كانت صفة من
يكون الموصوفية بتلك الصفة زايدة عليها لم يتسلسل لان هذه الاوصاف
امور اعتبارية ويحدث بمصوقه الاعتبار ويقف عند ترك
الاعتبار فان قلت الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج
قلت الذهن ان طابق الخارج عاد الاشكال وان لا فلا عبرة به
وكان موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين
يستحيل ان يكون حاصلة في غيرها واذا كان كذلك كان الحق
من هذا المنفصلة هو الجزء السلبي ابطالا الثبوتي وهو بط
عندهم مطابقة الذهن للخارج انما يكون شرطا في
الحكم على الامور الخارجية باشياء خارجية اما في المعقولات
وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط والنسب
والاضافات امور لا تكون لها وجود الا في العقل واعتبارها
في الامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان يعقل
منها تلك النسب والاضافات اي يكون بحيث اذا عقلها عاقل

حصل في عقله تلك النسبة او الاضافة   الاعتراض الرابع على قولنا
الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون مسلمنا تصور هذه القضية باجزائها لكن
لا نسلم عدم الواسطة وبيانه من وجهين احدهما ان مسمى الامتناع
اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما لا جائز
ان يكون معدوما لانه نقيض اللاامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم
فيكون اللاامتناع عدميا فلا يكون الامتناع عدميا   الامتناع
اعتبار عقلي والكلام فيه كما في غيره من ساير الاعتبارات ولا الاع
اذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فان بعض المعدومات
غير ممتنع وبعضها ممتنع ولا يلزم من كون اللاامتناع عدميا
كون الامتناع وجوديا فان الانسان وجودي وبعض اللا
انسان ايضا وجودي واللاممكن بالامكان العام عدمي وبعض
الممكنات عدمي وبعض هذه قاعدة للمص واهية يستعملها كثيرا في
كلامه   ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسها متميزة
عن ساير الماهيات ولولا ذلك لاستحال اشارة العقل اليها
فاذا كان كذلك استحال ان يكون نفيا محضا فان قلت له
ثبوت في الذهن قلت هذا باطل لان الممتنع ممتنع في نفسه
سواء كان هناك عقل او لم يكن ولان الفرض العقلي ان كان مطابقا

للخارج فهو الغلط وان كان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق
الوجود ولان الذي في الذهن ان كان موجودا استحال اتصافه
بالامتناع لان الموجود لا يكون ممتنع الوجود وان لم يكن موجودا
لم يكن الامتناع القايم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بما ليس
بموجود فثبت ان مسمى الامتناع ليس موجودا ولا معدوما وذلك
هو الواسطة   الامتناع نسبة معقولة بين متصور
وجود والخارج في التصور وليس نفيا محضا ولا شيئا ثابتا
في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع لو لا عقل
فليس الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون جهلا لو لم يطابق
الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور في الخارج
عدما ضروريا بالذات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث
هو موجود في العقل بممتنع انما هو صفة ثابتة في العقل لمتصور
ذهني مقيس الى وجوده الخارجي ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة
وثانيهما ان مسمى الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود
غير مسمى العدم ومسمى الوجود والا لكان حيث صدق مسمى العدم
او مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود وهو غ

بين الحركة والسكون لكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن وهذا
خلاف الحق فيه لان الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود
المحض لا يكون ثابتا فان بقي ثابتها في حال اتصافها بالوجود فقط
ولم تتغير بل احتج وهو ان الماهية اذا انتقلت من العدم الى
الوجود فحالة الانتقال لا بد ان لا يكون معدومة ولا موجودة
لانها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية
كما كانت قبل ذلك ولو كانت بعد حصل المنتقل اليه وحق حصول
المنتقل تمامه لا يبقى الانتقال بل ينقطع فظاهر ان حال حصول
الانتقال لا بد وان تكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل
اليه فوجب ان تكون خارجا عن حد العدم الصرف وغير واصل
الى حد الوجود الصرف   لا حاجة في الانتقال والانقطاع الى المنتقل
لا تصحاب الحكم اذا كان الانتقال والانقطاع شيء موجود بالتدريج
كالحركة اما اذا كان الانتقال مما لا شيء فلا يكون هناك اخذ
ولا انقطاع ولا المتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه
يعقل الا اذا كانا موجودين وهنا لما لم يكن المنتقل عنه ثابتا

فلا ثبوت للانتقال اصلا والموصوف لا ثبوت صفة له الا اذا
كان اصل الثبوت له فاذن لا توسط بين الوجود والعدم
وهذه الاستشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على
قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون واذا كان حال
اقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالاضعف   وهذه الا
شكالات مما يشكل على الاذهان التي يعودن التقليد ولم
يألف النظر في الحقايق والا فالناظر المتبحر لا يشكل في انها اغلاط
ومغالطات   الحجة الثالثة لمنكري البديهيات قالوا انا
نجد العقل جازما بامور كثيرة ثم يكذبه بالاوليات مع ان الجزم غير
جازم فيها وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل بيان الاول من
وجوه احدها انا اذا راينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحناها
في الحال وشاهدناه مرة اخرى جزمنا بان زيدا الذي شاهدناه
ثانيا هو الذي شاهدناه اولا وهذا الجزم غير جايز لاحتمال
ان الله تعالى اعدم الزيد الاول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها
وخلق في الحال مثله هذا على مذهب المسلمين واما على مذهب الفلاسفة
فلعله شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع من التصرف في هيولى عالم

فاذا ثبت ذلك فنقول الآن الذي تصدق فيه على الماهية انها خرجت
من العدم الى الوجود اما ان يكون الماهية في ذلك الآن موجودة او معدومة
او لا موجودة ولا معدومة فان كانت موجودة فقد صدق على
الموجود انه يخرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك كالقول بان
الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشيء موجودا مرتين وهو محال
وان كانت معدومة فهو محال من وجهين الاول ان الحدوث
صفة موجودة والا لثبتت الواسطة والصفة الموجودة
يستحيل قيامها بالمعدوم الثاني انها اذا كانت معدومة كان
العدم الاصلي باقيا ومتى كان العدم الاصلي باقيا لم يكن
الخروج من العدم حاصلا فثبت ان الماهية حالة الحدوث لا
موجودة ولا معدومة [illegible] الماهية لا تكون موجودة الا في
زمان الوجود اما في زمان العدم فلا سبقية الا في التصور و
العقل كما مر في بيان الامتناع وكذلك في ان الحدوث فان
مفهوم الحدوث على ما فسره معنى تدخل فيه ثلثة اشياء الوجود و
العدم ونسبة بينهما ولا شيء مما يدخل في مفهوم الحدوث المنسوبة
اليه بموجود في الخارج فالحدوث معنى معقول هو صفة محلها

في العقل عند تعقل العدم والوجود والمترتب عليه في العقل هو
الماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود
فلا يكون موجودة في الخارج بل انما يكون موجودة في العقل فلا
يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة ان
يكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك
محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي فكونها في الخارج
غير موصوفة بالوجود تناقض لا يقال الجسم آن في انتقاله من السكون
الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن ان
يقال ان الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فاذن هو
في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك فيلزم منه واسطة بين السكون
والحركة المتقابلين لانا نقول وجود الحركة لا يكون الا في زمان و
كذلك وجود السكون وما يقابلهما عن شيء من شانه ان يوجد احدهما
فيه فبقي واسطة بينهما لكن الجسم في الآن الذي هو الفصل المشترك
بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شانه ان يوجد فيه
حركة او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة

الكون والفساد وهو ان كان بعيدا لكنه جائز عندهم وعلى هذا
التقدير يكون الزائد الذي شاهدناه ثانيا غير الزائد الاول
العقل جازم بلا تردد ان هذا الزائد هو الاول فلو كان
حكمه موقوفا على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريا لا
بديهيا والمسلمون لم يتفقوا على ان اعدام الموجود الباقي ممكن
قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل منه موجود هو اثره واما
ذهبت المعتزلة الى ان الاعدام يكون بايجاد ضد الموجود حتى
ان مشايخهم قالوا ان الله تعالى يخلق عرضا هو الفناء
في محل وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى فيفنى بوجوده ما سوى الله سبحانه
وهو لا يبقى زمانين فيفنى ولا يبقى غيره جل ذكره ذو الجلال و
الاكرام وذهب النظام الى ان جميع الاجسام والاعراض غير
باق زمانين بل يجدد ثانيا استحالة وذهب الاشاعرة الى
مثل هذا القول في الاعراض وقال جمع من اصحابنا اعادة المعدوم
بان الاجسام لا تفنى ولكن تفنى التاليف التي بين اجزائها
فيكون لاجل ذلك هالكة فاعدام زيد الاول ليس بممكن عند اكثر
المسلمين ولا يمكن ان يكون مقدورا للفاعل المختار بناء على

مذهب الحكماء فسلسلة فالشكل المذهب لا يكون الا شيئا فاعليا لا بد
له من سبب قابل حتى يحصل الاثر ومادة زيد الاول بعد
لم يكن الى [illegible] ومادة زيد الثاني لا يمكن ان يحصل لها صورته الا بعد
حصول اعتدال الانساني ونعوه وسنوح يصير بعد مرور مدة
من الزمان انسانا كاملا وهذا دعوى على المسلمين فان الحكماء بعضهم غير
مطابقة لمذاهبهم وهم لانهم يقولون بذلك الا ان العقل لما كان
جازما بنفي ذلك المحتمل لا يقع للعقل شك في البديهيات بسبب
امثال هذه الاحتمالات فان قيل فكيف حال معجزات الانبياء عليهم السلام
قلنا ليس في معجزاتهم اعدام شيء باق فان جعل العصا حية ثم
اعادتها الى سيرتها الاولى ليس الا تبديل صورة بصورة واخراج
الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياء الموتى وغير ذلك
امور ممكنة في العقل ليس فيها اعدام باق وايجاد مثل المعدوم
دفعة مع ان لبعضها تاويلات عقلية لا يمكن ايرادها ههنا
وثانيها اني اذا شاهدت انسانا شيخا او شابا علمت
بالضرورة انه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير اب وام
بل كان قبل ذلك طفلا وترعرع شابا حتى صار الآن شيخا او

وهذا الجزم غير ثابت اما على مذهب المسلمين فلانا على المختار واما على
قول الفلاسفة فللشكل الغريب   العقل لا شك فيما جزمه
بسبب هذا القول الذى قاله وان لم يكن هذا الجزم مثل هذا
الجزم بان الكل اعظم من جزئه لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حد الشك
احد الجزمين ظنا واعتبر القضايا التجربية فانها لا يبلغ فى الجزم
حد الاوليات مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب واما عند الفلاسفة
فجاز ان يتولد شىء من غير اسباب مادية واستعدادات وتربية
كاملة   وثالثها اى اذا خرجت من دارى فانى اعلم ان ما فيها
من الاوانى لم ينقلب اناسا فاضلا محققين فى علوم المنطق و
الهندسة ولم ينقلب ما فيها من الاحجار ذهبا او ياقوتا وانه ليس
تحت رجلى ياقوتة بمقدار مائة الف منا وان مياه البحار والاودية
لم ينقلب دما او ذهبا والاحتمال فى الكل قائم ولا يندفع ذلك بانى
لما نظرت اليها ثانيا وجدتها كما كانت لاحتمال ان يقال انها انقلب
الى هذه الصفات فى زمان غيبتى عنها ثم عند عودى اليها صارت
كما كانت اما الفاعل المختار او الشكل الغريب   اكثر ما ذكر من هذه
الاحتمالات فان قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه

ويتبدل هذه الصور بالصور التى ذكرها عند الفلاسفة ممتنع   ورابعها
اى اذا خاطبت انسانا فتكلم بكلام منظوم مرتب بمعانى خطابى علمت بالضرورة
انه حى عالم قادر وهذا الجزم غير ثابت لان المقتضى لذلك الجزم اما اقواله
او افعاله اما الاقوال فلا يوجب لانها اصوات مقطعة وحصولها فى الذات
لا يقتضى كون الذات حية عاقلة واما الافعال فلا يدل لاقتضاء الاحتمال ان
الفاعل المختار او الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الالفاظ المخصوصة الدالة على
ما يوافق غرض المخاطب فثبت ان القول والفعل لا يدل على كونه خلاقا
هاهنا انا نضطر الى العلم بذلك   قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم من
شخص هو انسان يدل بالضرورة على كونه شخصا عاقلا ولا يندفع ذلك بما قاله
فى غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عالما انما يدل على ان
الذات التى عنها ذلك الكلام حى عالم قادر واما الافعال فلاختلاف فانها
اذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا فهذا الشك ليس بقادح
فيما اراد قدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة
وخامسها انكم رويتم فى الاخبار ان جبرئيل عم كان يظهر فى صورة دحية
الكلبى واذا لم يمتنع ذلك فى بديهة العقل لم يمتنع ان يظهر فى صورة

سائر الاشخاص واذا رأيت ولدى فلعله ليس من ولدى بل هو جبرئيل عم
بل الذبابة التى طارت لعلها ليس بذبابة بل هى ملك من الملائكة فثبت
ان هذا التجويز قائم مع ان العلم الضرورى بعدمه حاصل فثبت بهذه
الوجوه ان البديهة حاكمة بهذه الاحكام مع ان جزمها باطل ولما
تطرقت التهمة اليها لم يكن حكمها مقبولا اذ لا شهادة لمتهم
المحققون من المسلمين وغيرهم من اهل الملل يقولون كل ما اخبر به
مخبر صادق فان كان ممكن الوقوع حكمنا بصحته ولطلناه الى قادر مختار
وان كان ممتنع الوقوع اما ان يرجع منه الى تاويل مطابق للاصول بيننا
او يتوقف فيه اذا ثبت هذا الاصل لم يتوجه فى موضع مما ذكره ولم
يذكره ومن المقرر ان العلم القطعى لا يقدح بالظنون الفاسدة والاوهام
البعيدة الكاذبة   لا نقال جزم العقل بهذه القضايا استدلالى
لا بديهى لانا نقول لو كان كذلك لما حصل هذا الجزم الا لمن عرف هذا
الدليل ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن يجادل
شيئا من الدلائل علمنا انه بديهى لا نظرى على انا اذا رجعنا الى انفسنا
وتاملنا احوالنا علمنا انا على بان زيدا الذى شاهدناه الآن هو الذى

شاهدناه الآن هو الذى شاهدناه قبل ذلك بلحظة وانه لا يجوز
ان يقال عدم الاول وحدث مثله ليس اضعف من علمى
بان الواحد نصف الاثنين وان الشىء اما ان يكون موجودا
او معدوما   هذا الكلام هو الدليل على ان القدح فى
الضروريات بما اورده من الاحتمالات لا يؤثر فى الجزم
العقلى اصلا   الحجة الثالثة من اولئك الصانع للعقلية
يدل على ان الانسان قد يتعارض عنده دليلان فى مسألة
عقلية بحيث يعجز عن القدح فى كل واحد منهما اما مجردا ابدا
او فى بعض الاحوال والعجز لا يتحقق الا عند كونه مضطرا
الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التى فى الدليلين ولا
شك ان واحدا منها خطأ والا لصدق النقيضان وهذا
يدل على ان البديهة قد تجزم بما يجب الجزم به والحجة الرابعة
قد يكون الانسان جازما بصحة جميع مقدمات دليل
حين ثم يتبين له الخطأ فى بعض تلك المقدمات فلاجل ذلك
ينتقل الرجل من مذهب الى مذهب يجزم بصحة تلك المقدمة
الباطلة باطل فظهر ان البديهة متهمة   قصور افهام بعض الناس

عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يعتقدونه من آبائهم
او استاديهم بموجب حسن ظنهم فيهم ليس بقادح في الاوليات
وايضا التشكيك في النظريات بسبب تعارض الدليلين المثل
من مذهب الى مذهب بسبب ترجيح احد الدليلين المتعارضين
لا يقدح في النظريات وصناعة المنطق لا سيما صناعة سفسطائية
انما بين لارشاد العقلاء الى طريق الحق ومجانبة
ما يقتضي الضلال في العقايد والمباحث النظرية
الحجة الخامسة انا نرى لاختلاف الامزجة والعادات
تأثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهيات اما الامزجة
فلان ضعيف المزاج يستقبح الايلام وغليظ المزاج قاسي
القلب فلا يستحسنه ورب انسان يستحسن شيئا وغيره
يستقبحه واما العادات فهو ان الانسان اذا مارس كلمات
الفلاسفة والفقهاء من اول عمره الى آخره انما صار بحيث
يقطع بصحة كلما يقولونه وبفساد كلما يقول مخالفوهم
ومن مارس كلام المتكلمين كان الامر بالعكس وكذا
القول في ارباب الملل فان المسلم المقلد يستقبح كلام اليهودي

في اول الوهلة واليهودي بالعكس من ذلك وما ذاك الا بسبب
العادات واذا ثبت ان للاختلاف في الامزجة والعادات
اثرا في الجزم بما لا يجب الجزم به فلعل الجزم بهذه البديهيات
انما للمزاج عام او الف عام وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق
لا يقال الانسان يعرض نفسه خالية عن مقتضيات الامزجة
والعادات فما يجزم العقل في تلك الحالة كان حقا لان الجازم في
تلك الحالة هو صريح العقل لا المزاج والعادة لانا نقول هب
انا فرضنا خلو النفس عن المزاج والعادة لكن فرض الخلو لا يقتضي
حصول الخلو فلعلنا وان فرضنا خلو النفس عنهما لكنها ما خلت
عنهما فح يكون الجزم بسببهما لا بسبب العقل ثم ان فرض الخلو عن
الخلو لكن نعلم في نفوسنا من الهيئات الراسخة المزاجية والعادية مما
تعرضه على التفصيل وح لا يمكننا فرض خلو النفس عنها وذلك
سبب التهمة اما استحسان الاستيجار واستقباحه فجلي
القول فيها واما مقتضيات الطبايع والعادات والديانات
فلا شك في كونها مؤثرة في اعتقادات العوام لكنها لا يعارض
شاهد الحق الذي يعرفه جميع العقلاء حتى البله والصبيان
والمجانين وقد حذر العلماء طالب الحق عن متابعة الاهواء

الطبايع والعادات مثل قول القايل بعض الشياطين ثلثة شيطان
الطبيعة ووساوس العادة ونواميس الامثلة ولا شك ان البديهيات
لا يقدح بها فهذا مجموع ادلة الطاعنين في البديهيات ثم
قالوا خصومهم اما ان يشتغلوا بالجواب بما ذكرناه او لا يشتغلوا
به فان اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لانكم ح تكونون معترفين
بان الاقرار بالبديهيات لا يصفو عن الشوائب الا بالجواب عن
هذه الاشكالات ولا شك ان الجواب عنها لا يحصل الا بدقيق
النظر والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا فكانت البديهيات
مفتقرة الى البديهيات هف وان لم يشتغلوا بالجواب بقيت
الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ومن المعلوم بالبديهة ان
مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات فلا توجه القدح في البديهيات
على كلا التقديرين عدم الاشتغال بالجواب لانا نقول بقاء
الشبهة القادحة في الاوليات فانها مع جزم العقل بها من غير تردد
في العقول السليمة بل انا نشتغل بالجواب لاعتقادنا ان ما تفق
عليه من مبادي الابحاث وكون الاوليات مستغنية عن
البحث عنها بالحجج والبينات لا يقال في جوابهم ان شبهكم
التي اوردتموها ليست قضايا حسية بل بديهيات او

واما نظريات مستندة الى البديهيات ولو كانت قادحة
في البديهيات لكانت قادحة في انفسها لانهم يقولون
نحن لم نقصد في ايراد هذه الشبه ابطال البديهيات بل
بل قصدنا ايقاع الشك وكيف ما كان فمقصودنا حاصل
الفرقة الرابعة السوفسطائية الذين قدحوا في
البديهيات والحسيات وقالوا ظهر بالزام الفريقين تطرق
التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد فوقهما من حاكم آخر ولا يجوز
ان يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم
الدور ولا يجد حاكما آخر فاذن لا طريق الا التوقف لا يقال هذا
الكلام نكرته ان افادك فساد الحسيات والبديهيات فقد ناقضت
وان لم تفد اعترفت بسقوطه لانا نقول هذا الكلام الذي ذكرته
انت يفيد القطع بالثبوت والذي ذكرت انا انما يفيد التهمة
والشك انما يتولد من هذا المأخذ فانا شاك وشاك في
اني شاك وهلم جرا واعلم ان الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة
يجعل خصمهم على ما قرروها في كلامهم فالصواب ان يشتغل

بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان
النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان نعترفوا
ان معرفتنا بالحسيات واذا اعترفوا بها اعترفنا بالبديهيات
لعدم الفرق بين وجود الامر وعدمه واما الاجوبة المفصلة عن
هذه الاسولة فستجيء في ابواب المفصلة المستقبلة انشاء الله تعالى
ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم
لهم ملة ومذهب وينقسمون الى لا ادرية وهم
الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا
والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية
الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوة والقبول عند الا
ذهان والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق
بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصمهم وقد يكون نظرا في نفس
حقا بالقياس الى شخص وليس في نفس الامر شيء بحق واما اهل التحقيق
فقد قالوا هذه لفظة من لغة اليونانيين فان سوفا معناه اسم
للعلم والحكمة واسطا اسم للغلط فسوفسطا اسم معناه علم الغلط

كما كان فيلا اسما للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان
اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا وليس لنا يمكن
ان يكون في العالم قوم يحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه وكثير من الناس يتحيرون ولا مذهب لهم اصلا وقد ابتلي
مثل هذه الاسولة والايرادات اولئك المتحيرون من طلبة العلم فا
سندوها الى سوفسطائيين والله اعلم بحقيقة الحال والطريق الذي
ذكره صاحب الكتاب في التهذيب انما اختاره لاجل الاعتراف
منهم ببعض القضايا الواجب قبولها حتى يتمكنون من ارشادهم في
البحث معهم بما علموا اعترفوا به فهذا ما عندي في هذه المباحث
والحق ان تقرير كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي
تضليل طلاب الحق والله ولي التوفيق المقدمة الثانية
في احكام النظر المعترفون بالتصديقات البديهية والحسية اختلفوا
في انه هل يمكن تركيبها بحيث يتأدى ذلك التركيب الى صيرورة
ما ليس بمعلوم معلوما والجمهور من اهل العالم قالوا به والكلام فيه
في تعاريفه يستدعي فصولا مسئلة النظر ترتيب
تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر فان من صدق بان

العالم متغير وكل متغير ممكن لزمه التصديق بان العالم ممكن فلا
لذلك الا ما حصل في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق
الثالث ثم المستلزمان ان كانا معينين كان اللازم كذلك و
ان كانا ظنيين او احدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل الفكر
امرا وراء هذه التصديقات المرتبة لها عدميا وهو الذي قال
الفكر تجريد العقل عن الغفلات او وجوديا وهو الذي قال
الفكر تحديق العقل نحو المعقول وهذا كما ان الرؤية بالعين
يتقدمها النظر الى المرئي وهو تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته
بالبصر فكذلك الرؤية بالعقل تتقدمها تحديق العقل نحو المط
لوب طلبا للرؤية بالبصيرة انحصر النظر بما هو جنس مسائل
هذا الحد يختص بالانتقال من المبادي التصديقية الى المطالب و
قلما يتفق مثل هذا النظر ابتداء والاكثر ان ينتقل من المطالب اولا
الى مباديها ثم من مباديها اليها وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور
وايضا ترتيب تصورات يتوصل بها الى تصور آخر لم يدخل فيه وهذا
القسم هو الذي انكره صاحب الكتاب ويلزم ذلك تحصيل تصور الى
مبادي مطالب منها ابتداء الانتقال من الحد الى المحدود والحد

الجامع للنظر ان يقال النظر هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن
الى امور مستحصلة فيه المقاصد والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف
للنظر مسئلة الفكر المفيد للعلم موجود والسمنية انكروه
مطلقا وجمع من المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات
وانكروه في الالهيات وزعموا ان مقصد الاقصى فيها الاخذ بالاولى
والاليق واما الجزم فلا سبيل اليه لنا ان كل واحد من مقدمتي
المثال المذكور يقيني ومتى اجتمعا في الذهن اجتماعا مستلزما للنتيجة
المذكورة فالنظر المفيد للعلم موجود احتج المنكرون مطلقا بامور
اربعة اولها العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا
يجوز ان يكون ضروريا اذ كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا
يلزم التسلسل وهو محال وثانيها ان المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة
في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا وجده كيف يعرف انه مطلوبه
ثالثها ان الانسان قد يكون مصرا على صحة دليل زمانا طويلا ثم يظهر له
بعد ذلك ضعفه بدليل ثان وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني ومع
الاحتمال لا يحصل اليقين ورابعها ان العلم بالمقدمتين لا يحصل معا في

الذهن بدليل انا نجد من انفسنا انا متى توجهنا الذهن نحو استحضار معلوم
متعذر علينا في تلك الحال التوجه نحو استحضار معلوم آخر فالحاصل في الذهن
ابدا ليس الا العلم بحقيقة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق والاكثر بعيد
العلم واحتج المنكرون للنظر في الالهيات بوجوه احدها ان امكان
طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول والحقائق الالهية
غير متصورة لنا لما سبق انا لا نتصور الا ما نجده بحواسنا او نفوسنا او
عقولنا واذا فقد التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق ايضا
وثانيها ان اظهر الاشياء للانسان واقربها منه هويته التي يشير اليها بقوله
انا ثم ان العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن
الجزم بواحد منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال
اجسام سارية فيه ومنهم من قال جزء لا يتجزى في القلب ومنهم من قال
المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة فاذا كان علم الانسان باظهر
الامور له واقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة اخفى
الامور وابعدها مناسبة عنه والجواب عن الاول انه نظري والسند غير
لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانتا ضروريتين

اما ابتداء

اما ابتداء او بواسطة شانها كذلك وعنده علم ضروري بان اللازم
عن الضروري ضروري علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن الثاني انه معلوم
التصور ومجهول التصديق والمطلوب هو التصديق فاذا جهله يتميز عن غيره
بالتصور المعلوم وعن الثالث بانه معارض باغلاط الحس وعن الرابع
انا قد نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين والحكم بلزوم احدى
الجملتين الاخرى مستدعي حضور العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم وذلك
يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن وعن الخامس ان
تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقايقها لكنها متصورة بحسب
عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات وذلك كاف في امكان
التصديق وعن السادس ان ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل هذا
العلم لا على امتناعه   حاصل الجواب عن اول شبه السمنية
العلم بان نتيجة القياس المعروض علم نظري حاصل من مقدمتين احديهما
ان تلك النتيجة لازمة بالضرورة بديهي يحصل من نفس تصورها فينقطع
التسلسل والجواب عن ثاني شبههم كما ذكره واما الجواب عن ثالثها وهي

المعارضة بغلط الحس والحاصل منها ان الحس يغلط مع انكم تجزمون بكون
حكمه حقا فيغلط العقل ايضا مثله فاما ان تجوزوا بحجية احكام العقل واما
ان تنكروا حجية احكام الحس وهذا الجواب عن الحق والجواب الحق ان وقوع الغلط
في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق
مع جزم العقل وعن رابعها وخامسها ما ذكره واما السادس فالقول
بالجزء الذي لا يتجزى في القلب مذهب ابن الراوندي والقول بالهيكل المحسوس
مذهب بعض المتكلمين ومذهب محققيهم ان تلك الهوية اجزاء متعلقة بها الحيوة
والقول بالاجسام اللطيفة السارية في البدن مذهب النظام من المعتزلة
والقول بالمزاج مذهب جالينوس مع بعض الاطباء والقول بالنفس
الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجمهور الحكماء والجواب عنها
ذكره   مسئلة لا حاجة في معرفة الله تعالى الى المعلم خلافا
للملاحدة لنا انه متى حصل العلم بان العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر علمنا ان
العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم ام لا واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة
في ابطال قولهم على امرين احدهما ان حصول العلم بالشيء لو افتقر الى
المعلم في كونه معلما الى معلم آخر ولزم التسلسل والثاني انا نعلم كون المعلم

المسئلة في بيان الاحتياج الى المعلم

صادقا

صادقا الا بعد العلم بانه اتى بمعجزة وتصديقه بواسطة اظهار المعجزة على يده
فلو توقفنا العلم بانه معصوم على قوله لزم الدور وهذان الوجهان ضعيفان
عندي اما الاول فلاحتمال ان يكون عقل النبي عم مستقلا فكان والامام
اكمل من عقول ساير الخلق فلا جرم كان عقله مستقلا بادراك الحقايق
وعقل غيره لم يكن مستقلا فكان محتاجا الى التعليم واما الثاني فلان ذلك
انما يلزم على قول من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد
للعلم اما من يقول العقل لا بد منه لكنه غير كاف بل لا بد معه من معلم يرشدنا
الى الادلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات لا يلزم ذلك لانه يقول عقولنا
غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات فلا بد من امام يعلمنا تلك
الادلة والاجوبة حتى انا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا نعرف تلك الحقايق
ومن جملة تلك الحقايق هو انه يعلمنا ما يدل على امامته وعلى هذا التقدير لا يلزم
الدور والتسلسل احتجوا بانا نرى الاختلاف مستمرا بين اهل العالم ولو كفى العقل
لما كان كذلك وبانا نرى الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم بل
لا بد له من استاد يهديه وذلك يدل على ان العقل غير كاف والجواب عن الاول
ان مخالفة النظر الدقيق على الوجه المذكور لا يوجب ما ذكرت وعن الثاني

انه لا نزاع في العسر لكن الامتناع ممنوع ولا نلزم التسلسل ثم انا نطالبهم بتعيين ذلك
الامام ونبين انه من اجهل الناس   هم لا ينكرون استلزام مقدمات
اثبات الصانع لنتايجها لكن يقولون هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة
الا اذا اتصل به تعليم كقوله النبي عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد
لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وامثال هذا كثيرة مثل
قل هو الله احد واعلم انه لا اله الا الله فامر بهذا القول وهذا العلم فان
لم يقبلوا قولهم لكفرهم مع انهم معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم في
قوله عز من قايل ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
وفي امثالهم فلو كانت العقول كافية لما قالت العرب نحن نثبت الصانع
بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج في ذلك اليك قلنا حاصل مقدماتهم
هنا في كلام موجز وهو قوله العقل يكفي ام لا فان كان يكفي فليس لاحد
من الخلق حتى الانبياء هداية غيره من الضلال وان لم يكن فهو اعتراف
بالاحتياج الى التعليم ولهم كلام كثير في اثبات مذهبهم والحق ان التعليم
في المعقولات ليس بضروري مع انه اعانة وهداية وحث على استعمال

العقل في المعقولات ضروري ولا ابيناه كما جاء التعليم للصنف الاول
وحده بل لا بد للصنف الثاني فان العقل لا يسطر الى العامر شدون اليه
واما قوله انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه من اجهل الناس
فمرادهم ان علمهم لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم علما انما يدعون ان
متابعته والاعتراف بامامته اذا صار مضافا الى المعارف العقلية
او غيرها حصل النجاة والا فلا وضعف هذه الدعوى وعريها عن الحجة
ظاهر ان غير محتاج فيهما الى الاطناب   مسئلة الناظر يجب ان
لا يكون عارفا عالما بالمطلوب لان النظر طلب وطلب الحاصل محال لا يقال
ربما علمنا الشيء ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثان لانا نقول المطلوب
هناك للدليل لا المدلول بل كون الدليل الثاني دليلا عليه هو غير معلوم
وان لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما
وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي او
للصارف فيه خلاف   اما من قال اجتماع النظر والجهل المركب في
واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين او الضدين احتج بان النظر
يجب ان يكون مقارنا للشك والمركب مقارن للجزم واجتماعهما هو

اجتماع النقيضين ومناقضة اللوازم قرينة من مناقضة الملزومات
وقال بذلك ابو هاشم ومن قال عدم اجتماعهما لوجود الصارف كالاكل
مع الامتلاء انما قال بذلك لا نجوز وجود النظر مع عدم الشك وهو الذي
ذهب اليه القاضي وهو مذهب الحكماء قالوا ان كثيرا ما لنا من معقولات
من غير ان يسبق الى اذهاننا شك وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى
ان الناظر يستحيل ان يكون شاكا   مسئلة المشهور في بيان وجوب
النظر ان معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما
يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب علما
سياتي بيانه في اصول الفقه ان شاء الله والاعتراض عليه انا لا نم
انه يمكن ايجاب العلم لان التصديق يتوقف على حصول تصور
الطرفين والتصور غير مكتسب على ما مر ثم اذا حصلا فان كان التصديق
من لوازمهما كما في الاوليات لم يكن التصديق مكتسبا وان كان
لم يكن ضروريا افتقر منه الى توسط مقدمة اخرى والحال فيها كما في
الاول ولا ينتهي الى غير النهاية بل ينتهي الى الاوليات وهي غير
مكتسبة لان تصور طرفيها واستلزام ذلك التصور التصديق

باثبات احدهما للآخر وسلبه عنه ثم ان لزوم ما يلزم عنها ايضا ضروري
كذا والقول في اللازم الثالث والرابع فظهر ان العلوم غير مقدورة البتة
وكان الامر بها امرا بما لا يطاق وانه غير جايز ولو صح بطل اصل الدليل
وقد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه للاعادة
اما التصديقات فان كانت اولية فالجمع من تصوري طرفيها مكتسب
وهو الحصول في قوله اذا حصلا وما يحصل بتوسط اكتساب فتحصيله
مكتسب وان كان بعد الحصول ضروريا وان كانت نظرية فالجمع من
مقدماتها مكتسب والمتوسط في قوله افتقر الى توسط مقدمة اخرى
عبارة عن الاكتساب فاذا ظهر ان من العلوم ما هو مكتسب اما
لذاتها او من وجه استحضارها والقول بان الامر بما لا يطاق غير
جايز مخالف لمذهب اهل السنة وقوله ان صح ذلك بطل اصل
الدليل اي لو صح جواز تكليف ما لا يطاق امكن ان يكون وجوب
المعرفة من هذا القبيل فلا يمكن تحصيله على ان القول بتكليف ما لا يطاق
مبني على القول بان لا مؤثر الا الله وهو كلام يتعلق بمسئلة الجبر
والقدر ولا وجه للاشتغال به هاهنا   سلمنا امكان الامر بالعلم

لكن لا نسلم امكان الامر بالمعرفة لان معرفة الايجاب يتوقف على معرفة
الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الايجاب فيكون الامر بمعرفة
الموجب تكليفا بما لا يطاق   اما المعتزلة فلا يقولون بوجوب المعرفة
من جهة بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا الاشكال واما اهل السنة
فيقولون ان استماع الامر بالوجوب امكانه بوجيان في المستمع التفحص منه
واذا تفحص حصل له العلم الصحيح بالوجوب وهذا هو المراد من قولهم وجوب
المعرفة سمعي وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب بل يكفي
مع الاستماع في تحقق الايجاب الملزم منه تكليفه بالحق   سلمناه
لكن لا نسلم ورود الامر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد المطابق تقليدا
كان او علما لانهم ما كلفوا احدا بمعرفة الادلة   اما المعتزلة فلا
يحتاجون الى ورود الامر واما اهل السنة فيقولون ورود الامر في
التكليف به كما في قوله تعالى قل انظروا وفي امثاله ظاهر متفق عليه
انما الخلاف في ان تحقيق الادلة فرض على الكفاية او على الاعيان
سلمنا ان التقليد غير كاف لكن لم قلت ان الظن الغالب غير
كاف مع الاعتماد على قولنا علم ضعيف لان الظن الغالب يسمى علما

وان الخطاب خاص وان الادلة اللفظية غير مفيدة على ما سيأتي فلا
يمكن بناء المطالب اليقينية عليها   الظن ممكن الزوال وفي زواله
خطر عظيم وقد ورد النص الصريح بالامر بالاحتراز عن الخطر فيتعين
الامر بتحصيل اليقين قطعا وايضا الوجوب الشرعي يثبت بالادلة
الظنية وهذه الادلة موقع الظن لوجوب المعرفة على الوجه اليقيني
سلمناه لكن ما الدليل على انه لا طريق الى المعرفة سوى النظر
ثم انا نذكر على سبيل التبرع طرقا اخر وهي قول الامام المعصوم
او الالهام وتصفية الباطن على ما يقوله اهل التصوف ولانا لو قلنا
انه لا طريق سوى النظر لكان المسلم اذا ناظر الدهري وانقطع
في الحال وجب ان لا يبقى على الدين لان الشك في مقدمة واحدة حين
الدليل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي ان يخرج المسلم عن
الدين في كل لحظة بسبب ما يقع في خاطره من الاسولة   القائلون
بان المعرفة يحصل من قول الامام لا ينكرون النظر بل يشبهون النظر
بنظر العين وقول الامام بالضوء الخارج ويقولون كما لا يتم الابصار
الا بهما فلا يحصل المعرفة الا بمجموعهما ولفظة التعليم دالة على مجموعهما

واما الالهام فلو ثبت وقوعه لما امن صاحبه من اتقاء ومن عزم
له الا بعد النظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فان
اهل التصوف مجمعون على انها لا تعتبر الا بعد الطمانينة النفس في المعرفة
سواء حصلت من يقين او تقليد واما زوال الاعتقاد لو وقع
الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن لغير المتمكنين كالمقلدين
ومن يجري مجراهم وذلك ان النقش لا يمكن ان يزول
لكن لم قلتم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فان قلت لو لم يجب   سلمنا
لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق قلت فلم قلت انه غير جائز بل
التكاليف بأسرها كذلك لان ما علم الله وقوعه وجب وما علم
عدمه امتنع   ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
للمكلف كان واجبا عليه فان الذي كلف الانسان به كلف به كيف ما
كان وهو قادر عليه من جهة تقدم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو
مكلف بذلك التقديم اولا ثم بذلك الفعل ثانيا واما وجوب ما تحقق ما
علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وهو
ليس بوجوب يوجب الوقوع فان العلم بالشيء لا يكون علة له

من حيث هو علم به والا فعلمنا بطلوع الشمس غدا علة لطلوعه غدا
وذلك محال فان المعلوم الواحد لا يكون له الا علة واحدة ولو كان
العلم السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختار في افعاله
الحادثة وهو باطل بالاتفاق   سلمناه لكن تكليف ما لا يطاق
انما يلزم لو كان الامر بالوجوب المعرفة ثابتا على الاطلاق وهو محال
فلم لا يجوز ان يكون صيغة الامر وان كانت مطلقة في اللفظ لكن
في المعنى يكون مقيدة كما في قوله تعالى واتوا الزكوة والجواب عن هذا
الاسولة وان كان ممكنا لكن الاولى التعويل على ظواهر النصوص
كما في قوله تعالى قل انظروا   الوجوب الشرعي لا يرتفع باحتمال التخصيص
بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه والا فلا شيء يكون واجب
شرعي اصلا واما التعويل على ظاهر النص مع التشكيك بمثل هذه
الاسولة فكالممتنع   مسئلة وجوب النظر سمعي خلافا للمعتزلة
وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية لنا قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وان فائدة الوجوب الثواب والعقاب ولا يجب
من الله تعالى شيء من افعاله فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من

جهة النقل فلا يمكن القطع بالوجوب حقيقيا بانه لو لم يثبت الوجوب الا بالسمع
الذي لا يعلم صحته الا بالنظر فللمخاطب ان يقول لا انظر حتى لا اعرف
كون السمع صدقا وذلك يفضي الى افحام الانبياء والجواب هذا لازم
عليكم ايضا لان وجوب النظر وان كان عندكم عقليا لكنه غير معلوم بضرورة
العقل لان العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب
معرفة الله تعالى وان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب وكل واحدة من هذه المقدمات نظري
والموقوف على النظري نظري فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا
وللمخاطب ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر ثم الجواب الحق
ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفي فيه
امكان العلم بالوجوب والامكان حاصل في الجملة حكي عن القفال
الشاشي من اصحاب مذهب الشافعي وعن بعض الفقهاء الحنفية من غيرهم
من اهل السنة انهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة
واجبة هو احدى مقدمتي المسألة المتقدمة وقوله فائدة الوجوب الثواب
والعقاب فيه نظر لان اهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة مع

والمعتزلة يقولون بالوجوب على من لا يتصور منه الثواب والعقاب وايضا
انهم وان قالوا بوجوب الثواب للمطيعين مطلقا عقلا لكنهم يعترفون
بان تفضل الثواب على الطاعة صحيح والوجوب العقلي ثبت باستحقاق
تاركه الذم عقلا فهذا الاستدلال ساقط واما قوله في معارضة المعتزلة
معترض متوجه عليهم لان وجوب النظر عندهم ليس يتوقف على العلم بالوجوب
بل كالرادع عن الضرر المظنون الذي يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب
في البديهة العقلية وذلك لا يمكن الا بمعرفته وذلك لا يزول بترك النظر
بل انما يزول بالنظر واما الوجه الصحيح فلو كفي فيه امكان العلم بالوجوب
للزم ان يجب على المكلفين كلما يعلمونه اصلا على ان امكان العلم بواجبات
غير الذي يعلمونه حاصل والصواب ان يقال امكان العلم بصدق المدعي لا الاوامر
السمعية يقتضي وجوب النظر فيها مسألة اختلفوا في اول الواجبات
على الانسان فمنهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال هو النظر المفيد
للمعرفة ومنهم من قال هو القصد الى ذلك النظر والخلاف لفظي فانه
ان كان المراد باول الواجبات المقصود بالقصد الاول فلا شك انه هي
المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل المعرفة

مقدورا وان كان المراد اول الواجبات كيف كانت فلا شك انه القصد
حكي عن ابي الحسن الاشعري ان اول الواجبات هو العلم بالله تعالى
واما القول بان اول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة
ونقل الى ابي اسحق الاسفرايني وذهب امام الحرمين الى ان اول
الواجبات هو القصد الى النظر وذهب ابو هاشم الى ان اول الواجبات
هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا
وان كان مقدورا فلا يكون مرادا للعاقل وسائر الاختلافات
تتعلق باختلاف الاعتبارات كما بينه مسألة حصول
العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند
المعتزلة والاصح الوجوب لا على سبيل التوليد اما الوجوب
فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن في حضور ذهن
العلمين يستحيل ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع
ضروري واما ابطال التوليد فلان العلم بنفسه ممكن فيكون
مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والقياس على التذكر
لا يفيد اليقين لكن الالزام لانهم انما لم يقولوا في التذكر لعله

لا يوجد في النظر فان صحت تلك العلة ظهر الفرق والا فيمنع الحكم في
الاصل الاشعري يقول لا مؤثر الا الله والعلم بعد النظر
حادث يحتاج الى المؤثر فاذن هو فعل الله تعالى وليس على انه شيء واجب
موقوف عنه عنه واجب وهو اكثري فهو عادي كطلوع الشمس كل يوم
وذلك ان افعال الله المتكررة تعالى انه فعلها ما جرت العادة وكل ما
يتكرر او يتكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر واما المعتزلة
فلما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا بان كل فعل يصدر
عن فاعله بلا توسط شيء آخر كالاعتماد من الحيوان يقولون انه حصل
منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شيء آخر كالحركة التي تصدر
عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه حصل منه بالتوليد وههنا قال
الاشعري ان الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة ما
ليس يمتنع ان لا يخلقه بعده وقال المعتزلي انه يحصل من الناظر
بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر
وقوع المعلول بعد العلة التامة وصاحب الكتاب وافق الاشعري
في كونه من فعل الله ووافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع بعد النظر

وخالف الاشعري في قوله ليس يمتنع ان يخلق الله تعالى العلم في قلب الناظر وخالف المعتزلة في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره وله ان يدعي ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات وللاشعري ان يمنع قوله فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يحصل العلم بالنتيجة لخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق في الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الانبياء قيل انما احترز صاحب الكتاب هذا القول من القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا يكون النظر علة او مولدا ثم ان الاشعرية ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس فان القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس على الاصل اعني الذي يستعمل في الفقه وهو الحاق فرع باصل في حكم بسبب جامع لما يدعون انه هو السبب للحكم في الاصل وهو موجود في الفرع فيجب ان يكون مسببه وهو الحكم موجودا ايضا في الفرع وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله بالفرق بين الاصل

والفرع بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فقال المصنف قياس الاشعري النظر في قوله ان النظر يولد العلم على التذكر فان المعتزلي يوافقه في ان التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لان هذا المعنى لكونه متجددا ساعة بعد ساعة غير مقدور عليه للعبد على تقدير المساعدة في استعمال القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد في التذكر لعلة توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العلة ان التذكر ربما يحصل من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صحت تلك العلة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا القياس ولا يستقل الحكم في التذكر ايضا وهو انهم لم يقولوا بتوليد التذكر كما قالوا في النظر بعينه وانما امكن ذلك لهم لان ابا هاشم من المعتزلة قال بان التذكر السابح في الذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله والذي يفعل العبد بقصده واختياره فهو يولد لان ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله مسئلة النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة وقال انه قد يستلزمه وهو الحق عندي لان كل من

من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل واحتجوا بان النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل جوابه انه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه اما عند الاشعري فالنظر الفاسد لا يولد لانه لا يقول بالتولد واما عند المعتزلي فهو لا يولد لانه لكان الجاهل معذورا واما الذي يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والحق القول باستلزامه الجهل وكلامه ظاهر وقد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر ثم التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح والا فهو الفكر الفاسد الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما في نفس الامر وبكون الترتيب على الوجه الذي ينتج والشرط الاجزاء داخل في تقييد التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد يكون فاسدا بفوات

الشرطين او احدهما وبعضهم من قوله ذلك انما يكون التصديقات المطابقة غير المستلزمة داخلة في الفكر الفاسد مسئلة ذكر ابن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم ان هذا الحيوان بغلة وان كل بغلة عاقر ومع حضور هذين العلمين ربما راى بغلة منتفخة البطن فيظن انها غير عاقر بل لا بد مع حضور المقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا لنفس المقدمتين واما ان لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الاوليين كالكلام في كيفية التيام الاوليين ويفضي ذلك الى ما لا نهاية من المقدمات وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحال ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطا واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى

او الكبرى الا عند اجتماعهما في الذهن ظاهر انه يجعل الشكل في النتيجة
ردّه على ابن سينا اضعف من الذى ادّعى ضعفه لان
الاندراج ان كان مغايرا للمقدمتين لايجب ان يكون مقدمة
ثالثة لان المقدمتين مقتضيه جعلت جزء ما من او الاندراج ليس
بنفسه انما هو جزء صورى يحصل للمقدمتين بعد التأليف
والجزء الصورى لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون
الاصغر بعض الجزئيات من الاوسط التى وقع الحكم
بالاكبر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم ان المقدمتين
لا يستلزم النتيجة الا عند هذا العلم وقوله فان لم يكن معلوما
مغايرا للمقدمتين فاستحال ان يكون شرطا في الانتاج
انما يصح اذا جعل استلزام المقدمتين للنتيجة نفس المقدمتين
اما ان جعله مغايرا لهما مغايرة الصورة للمادة او العارض
للمعروض وجب ان يكون شرطا في الانتاج مع كونه مغايرا
لهما مسئلة اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة الدليل
على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول والحق ان ههنا امورا

ملثه العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات
المدلول كالعلم بانه لا بد من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا
على المدلول اما العلم بذات الدليل وهو مغاير للعلم بذات
المدلول ومستلزم له واما العلم بكون الدليل دليلا على
المدلول فهو ايضا مغاير للعلم بذات الدليل وذات المدلول
لانه علم باضافة امر الى امر والاضافة بين الشيئين مغايرة لهما
فالعلم بها مغاير للعلم بهما ولا يجوز ان يكون المستلزم للعلم
بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا عليه لان العلم باضافة امر
الى امر يتوقف على العلم بالمضافين فالعلم بكون الدليل دليلا
على المدلول متوقف على العلم بوجود المدلول فلو كان العلم بوجود
المدلول مستفادا من العلم بكون الدليل دليلا عليه لزم الدور
وهو محال ثم اراد ان يبين ان العلم بوجه دلالة الدليل على
المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول فبين ان العلم باضافة
امر الى امر يتوقف على العلم بالمضافين وهذا يكفيه ثم انه اراد
ان يبين ان الامر الاضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول لجح

بانه يتوقف على وجود المدلول فلا يكون مستفادا منه وهذا البيان
غير موافق للدعوى ولا يقتضى الدور اذ من الجائز ان ذات
المدلول بعد وجوده هذه الاضافة وهذه الاضافة يستحيل ان
بعينها لكن تصور هذه الاضافة قد يستلزم تصور عليها
لا سيما العلة كما ان تصور المعلول مع قربه مستفادا من العلة
مستلزم لتصورها فان اراد نفى تخصيصه بالاستلزام فليس
في البيان ما يفيد ذلك ما علم ان هذه المسئلة انما تجرى من
المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده
تعالى فان المغايرة لوجوده داخل في وجود ما سواه
والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب عنه ان العلم
بوجه دلالة الدليل على المدلول الذى هو مغاير لهما هو امر اعتبارى
عقلى ليس بموجود في الخارج كما يجئ في تحقيق المضاف
المقدمة الثالثة في الدليل واقسامه مسئلة الدليل هو الذى
يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والامارة هى التى يلزم من
العلم به ظن وجود المدلول وكل واحد منهما اما ان يكون عقليا

محضا او مركبا منهما اما العقلى فلا بد وان يكون بحال يلزم من
وجوده وجود المدلول فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف
فان لم يحصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة
على المعلول المعين وبالمعلول المعين على العلة المطلقة او
المعينة اى ثبت التساوى بدليل منفصل او باحد المتلازمين
على الآخر وهو مركب من الاولين او باحد المتلازمين على الآخر
كالمتضايفين اما السمعى المحض فمحال لان خبر الغير ما لم يعرف صدقه
لم يفد واما المركب فظ الصواب ان يقال الدليل هو
الذى يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول ما
لا وجود له ومستدل عليه كنفى العلم الذى يستدل عليه بنفى
كذلك والامارة هى التى يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول
واما قوله فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف فان حصل
من الطرف الآخر فهو كذا وكذا فلا شك في ان اللزوم اذا
حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك
او باحد المتلازمين على الآخر هو عين ما قاله اولا لا قسيمه

والاختلاف بينهما ليس الا بالاستلزام واللازم بين المتضادين في
الحقيقة ليس مغايرا لما ذكرنا في العلة والمعلول لان ذات كل واحد
من المتضادين علة للاضافة المتعلقة بالاخر فهو نوع من دلالة
العلة على المعلول لانه اذا نوقش مرتين في الجامع والباقي ظاهر
مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لاعتماده على امور عشرة
عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها وعلى
عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص بالاشخاص والازمنة وعدم
الاضمار والتقديم والتاخير وعدم المعارض العقلي الذي
لو كان لرجح اذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل
المستلزم للقدح في النقل لافتقاره اليه واذا كان المنتج
ظنيا فما ظنك بالنتيجة   كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي
يفيد العلم وذهب المص الى انه لا يفيد وعد هذه الامور ويزاد في
بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب
رواة الالفاظ وتصريفها واعرابها والاشتراك والنسخ والتقديم
والتاخير وبسبب المعارض العقلي فان وقع فيها شك بسبب المجاز

والتخصيص

والتخصيص والاضمار فممكن   مسئلة النقليات بأسرها مستندة
الى صدق الرسول عم فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول عم
على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والا لزم الدور واما الذي يكون
كذلك فكل ما كان جزم الوقوع ولا يجب عقلا ويتوهم كان
الطريق اليه النقل ليس الا اما العام كالعاديات او الخاص كالكتاب
والسنة والخارج عن القسمين يمكن اثباته في الجملة بالعقل والنقل
معا   الاشياء الذي يستند الى صدق الرسول عم فقط فكا
لاشياء الذي نقل عنه عليه السلم بالتواتر فان النقل عنه يصير ضروريا
كامره بخمس صلوات مشتملة على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة
وامثال ذلك لا طريق اليها الا النقل وكل ما كان العلم بصدق
الرسول متوقفا عليه فهو كاثبات الصانع العالم القادر المختار
المتكلم والخارج عن القسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل
العام كالعاديات مثل ما نقل بالتواتر الذي يحصل العلم به
لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدقه والخاص لمن يصدقه هي
ما اشتمل عليه الكتاب والسنة   اذا استدللنا بشيء على شيء

٥

فاما ان يكون احدهما اخص من الثاني او لا يكون والاول على قسمين
لانه اما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف
المنطقيين واما بالعكس وهو الاستقراء واما الثاني فلا يمكن
الاستدلال باحدهما على الاخر الا اذا اندرجا تحت وصف
مشترك بينهما فيستدل بثبوت الحكم في احد الصورتين على
ان المناط هو المشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة
الاخرى وهو القياس في عرف الفقهاء وهو بالحقيقة مركب
من القسمين الاولين ثم القياس بالمعنى الاول على خمسة اقسام
احدها ان الحكم بلزوم شيء لشيء يلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ولا يلزم
من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم
تصحيحا للعموم وثانيها ان التقسيم المنحصر الى قسمين فانه يلزم من
رفع ايهما كان ثبوت الاخر ومن اثبات ايهما كان ارتفاع الاخر
وثالثها اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما ثبت له الباء او بانتفاء الالف
عن كل ما ثبت له الباء ثم راينا الباء ثابتا لكل الجيم ولبعضه حكمنا

بثبوت

بثبوت الالف وانتفائه لكل الجيم او لبعضه ورابعها اذا حكمنا بان
الالف ثابت للباء ومسلوب عن الجيم فان كان وقت السلب
والايجاب واحدا كفى ذلك في مباينة الطرفين فاذا لم يتعين
الوقت لم ينتج الا عند اعتبار الدوام في احد الطرفين لان دوام
احد النقيضين يوجب كذب الاخر كيف كان وخامسها اذا
حصل وصفان في محل واحد فقد التقيا هناك في الخارج فربما
يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فلا جرم كان اللازم منه هو
الحكم الجزئي وتفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتب المنطقية
يريد بيان جميع الحجج مفصلة بقول موجز وهو في غاية
الحسن والبلاغة وذلك انه قسم الاستدلالات الى ثلثة اقسام
قياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين
بالتمثيل واخر القول في القسمين الاولين اما الاستقراء فهو الحكم على
كلي بما ثبت لجزئياته فان كان الجزئيات محصورة سمي الا
ستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد
وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد

بالواحد وهذا معين وان لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم
يكون ظنيا لاحتمال ان يكون جزئي آخر غير ما ذكر بخلافه كما ذكروا
والمثال المشهور فيه الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك
وذلك الحكم غير يقيني لربما يقع فيه خلاف في جزئي غير جز
الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند المضغ واما قياس
الفقهاء فظني ايضا لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا
يدل على ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان
المشترك علة لذلك الثبوت من الجائز ان يكون علية خاصة بتلك
الصورة اعني يكون خصوصية تلك الصورة شرطا في عليته اما
ان ثبت ان علية الحكم عام حيث كان يرجع هذا القسم الى
القسم الاول اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته وصار ذلك
الصورة يكون الحكم فيها ثابتا حتى لم يثبت له اصلا وانما يختص
هذا بالفقهاء لانهم يكتفون بحصول الظن ولا يستعمله جمهور
الا قوم هو بالحقيقة مركب من الاولين فلانه يستدل فيه بجزئي

على جزئي كما في الاستقرائي ولان في الاستقراء لا يقتصر على جزئي
واحد ثم يستدل من ذلك الجزئي الآخر وذلك ايضا ليس يقينيا
فهو مركب مما يشبه الاولين وليس منهما ثم القياس بالمعنى الاول
ينقسم الى استثنائي وهو الذي يكون اما النتيجة او نقيضها مذكورة
فيه بالفعل والى اقتراني وهو الذي لا يكون كذلك والاستثنائي
ينقسم الى متصلة ومنفصلة وفي المتصلة يجب ان يكون التالي وهو
اللازم اعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم ووجود الحيوة
فيستدل من عين الملزوم ومن عدم اللازم ولا يستدل من وجود
اللازم ولا من عدم الملزوم وكذا ورد ذكر المنتج منها وغير المنتج
في كلمات قليلة وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض
الآخر وبالعكس فينتج اربع نتائج واما الاقتراني فلا بد في مقدمتيه
من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص لكل واحدة منهما لسا
شا واذا الغي المشترك ثبت الحكم المط بين الباقيين وهي
النتيجة وينقسم الى اربعة اقسام لان المشترك اما ان يكون
محكوما به في احديهما محكوما عليه في الاخرى واما محكوما به فيهما واما

محكوما عليه فيهما فالاول ينقسم الى ما يكون المشترك محكوما به في المقدمة
التي يكون الباقي من جزئيها محكوما عليه في النتيجة ويسمى شكلا اولا
والى ما يكون بعكس ذلك ويسمى شكلا رابعا ولا يورد في اكثر الكتب
لبعده عن الطبع واما اذا كان المشترك محكوما به فيهما فيسمى شكلا
ثانيا واذا كان محكوما عليه فيهما فليسمى شكلا ثالثا والعمدة فيه
هو الاول وينتج فيه اربع ضروب لان المقدمة التي يشتمل على
المحكوم عليه في النتيجة يجب ان يكون موجبة او جزئية لي الاخرى
يجب ان يكون كلية موجبة او سالبة والنتائج اربع موجبة
كلية وسالبة كلية وموجبة جزئية وسالبة جزئية وقد اورد
ذلك في الالفاظ قليلة في غاية الايجاز والثاني اورده على
سبيل الاختصار والمنتج منه اربعة ضروب ايضا ولا بد من ان
تتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي يشتمل على المحكوم به في
النتيجة كلية ولا ينتج الا سالبة متباينة الباقيين بعد الغاء
المشترك ويشترط فيها ان يكون وقت التباين واحدا او يكون
احد المتباينين دايم الحكم ليكون المتباينان كطرفي النقيض و

والنتايج يكون فيهما اما سالبة كلية واما سالبة جزئية والثالث
ايضا اورده على سبيل الاختصار ويجب فيه ان يكون المقدمة
التي يشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واحديهما كلية و
المنتج منه ستة اضرب كلها جزئية اما موجبة واما سالبة وعبر
عن الجزئية بقوله ينبغي المحكوم به والمحكوم عليه في محل واحد
وفي خارج ذلك المحل مما لا يتنافيان واما الشكل الرابع فلم
يذكره لما مر وتفاصيل ذلك يستدعي كلاما طويلا
في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما
فهنا ثلث مسائل المسئلة الاولى في احكام الموجود تصور
الوجود والعدم بديهي لان ذلك التصديق متوقف على هذين
التصورين وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون كذلك
ولان العلم بالوجود جزء من علمي باني موجود واذا كان العلم
بالمركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك هذا لازم
على مذهب وهو ان التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع
الحكم وغير لازم على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده

لكن الحق هنا هو الذى ذكره وما اعترض به عليه فيما رظاهر الفساد
الثانى ذهب الجمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا الى ان الوجود
وصف مشترك فيه من الموجودات ولا ارتياب انه ليس كذلك لانه
انه لوكان كذلك لكان مغايرا للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس
بموجود وتجويزه يفضى الى الشك فى وجود الاجسام وهو عين السفسطة
لوكان الوجود عرضا ومحله ليس بموجود لكان تجويز ذلك
يفضى الى الشك فى وجود الاجسام لكن ليس كذلك فان محل الوجود
امر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع اعتبار
احدهما ثم اذا اخذ ذلك الامر مع الوجود لابد وان يكون بينهما مغايرة
ولا يلزم من ذلك كون احدهما حالا والآخر وان كان المص يريد ان
نقيس الاعراض والاجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما حالا
ومحلا مخصوصين فينبغى ان يكون المقايسة مطابقة وذلك بان يقول
لوكان الوجود على تقدير كونه حالا قائما بما ليس بموجود اى بما ليس
بذلك الحال لكانت الاعراض القائمة الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الاعراض
فى مفهومه ولا بما لا يكون موجودا   احتجوا بان المقابل للنفى واحد

والا لبطل الحصر العقلى فيجب ان يكون الاثبات الذى هو المقابل للنفى واحد
ولانه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين
القسمين ولانا اذا علمنا وجود شئ ولا يتميز ذلك الاعتقاد بتغير
اعتقاد كونه جوهرا او عرضا وذلك يقتضى ان الوجود امر مشترك
بينها والجواب عن الاول ان مقابل كل ماهية تحقق تلك ولا واسطة
بين هذين القسمين وهذا لا يدل على ثبوت عام وعن الثانى ان مورد
التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية والمعنى ان يقال تلك الماهية اما
ان يكون واجبا او لا يكون وعن الثالث انه يقتضى ان يكون للوجود
وجود آخر ويلزم التسلسل   قوله فى الوجه الاول ان ارتفاع
كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول فان ذلك لا ينافى الاول
بيانه ان ارتفاع آ يقابل تحقق آ وارتفاع ب يقابل تحقق ب
فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما امر مشترك ومقابله
تحقق مشترك فيصح ان يحمل على كل تحقق خاص باحدهما وبغيرهما
ونحن لا نعلم باشتراك الوجود الا ذلك التحقق المطلق لا هذا التحقق
ولا ذلك التحقق وقوله فى جواب الثانى ليس جوابا عن قوله الكلى

ينقسم الى واجب وممكن فان الذى فرضه مورد تلك القسمة فى قوله وهو ان
يقال تلك الماهية الخاصة اما ان يكون واجبا او لا يكون هو الوجود
فان البقاء هو اشتراك الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت
القسمة وقوله فى الجواب الثالث ايضا ليس جوابا عن الحجة الثالثة
فانه لا يتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العارى
عن الوجود ولا الى وجود حتى اذا تميز فى التصور وتبدل احدهما
بالآخر بقى ذلك الوجود المشترك ولزم منه ان يكون للوجود
وجود آخر   المسئلة الثانية المعدوم اما ان يكون ممتنع
الثبوت ولا نزاع فى انه نفى محض واما ان يكون ممكن الثبوت وهو
عندنا وعند ابى الهذيل وابى الحسين البصرى من المعتزلة نفى محض
خلافا للباقين من المعتزلة ومحل الخلاف انهم زعموا ان وجود السواد
زائد على كونه سوادا ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود
اعترف ههنا ان المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن و
يلزم من ذلك اشتراك مقابله بين الواجب والممكن وينبغى ان
يعلم ان القائلين بان المعدوم شئ يفرقون بين الموجود

والثابت وبين المعدوم والمنفى ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس
ويثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت
والمنفى واسطة ولا يقولون الممتنع معدوم بل يقولون انه منفى ويقولون
للذوات التى لا يكون موجودة شئ ثابت والصفات التى لا تعقل
الا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هى وسايط بينهما و
البصريون نقل الكاتب من مشايخهم كابى على وابى هاشم
والقاضى عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات فى العدم حال كونها
واعراض وابو القسم البلخى والبغداديون يقولون بانها اشياء و
الفاعل يجعلها جواهر واعراض   لنا ان وجود السواد عين
كونه سوادا على ما مر فيستحيل ان يكون سوادا عند عدم الوجود و
لان الذوات المعدومة مشتركة فى الثبوت المقابل للانتفاء المحض
ومتباينة بخصوصياتها النوعية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فثبوت
تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة فهى حال ما فرضناها عارية عن صفة
الثبوت موصوفة بها هف   اما الحجة الاولى فقد مر الكلام فيها
واما الثانية وهى الزام اشتراك الثبوت حال العدم فهم يعترفون به

وقوله وفي حال ما فرضناها عارية عن صفة الثبوت موصوفة بها لجواز
انا فرضناها معراة عن الوجود لا عن الثبوت ولا يقولون لما سيان
ثابتا بل ان كان ولا بد في احوال ولان عدد الذوات
المعدومة قابلة للزيادة والنقصان ويكون متناهيا والخصم
لا يقول به انهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان
التناهي في الموجودات لا في المعدومات ولان الذوات
ازلية فلا يكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون مقدورا
واذا لم يقع الذات والوجود بالفاعل كانت الذوات الموجودة غنية
عن الفاعل انهم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود
امور ابدعليها كالتركيب الذي هو زايد على الاجزاء وهو بالفاعل
ولا يلزم من كون الافراد غنية كون المركب غنيا ولان الثابت
المعدوم اما ان يكون واحدا وكثيرا فان كان واحدا فالوحدة ان كان
لازمة للماهية امتنع زوالها ووجب ان لا يتعدد في الوجود وان لم
يكن لازمة للماهية فليفرض ارتفاعها لانه كلما كان ممكنا لا يلزم
من فرض امتناعه محال واذا زال الوحدة حصل التعدد والتغاير

ولا يتصور الا اذا تباين الشيئان بالهوية ثم ما به التباين ان كان من
لوازم الماهية فكل شيئين مختلفين مختلفا في الماهية وان لم
يكن من لوازمها كان الشي حال عدمه مورد الصفات المتزايلة
ولو جاز ذلك لجاز ان يكون محل الحركات والسكنات معدوما
محضا وذلك عين السفسطة انهم ان يقولوا التعدد حالة
العدم لا يوصف بالكثرة وايضا ان كان متعددا فالتباين
ليس من لوازمها ولا يجب ان يكون كل ما لا يكون لازما للماهية زائلا
فلا يكون المعدوم مورد الصفات المتزايلة والسفسطة غير
لازمة احتجوا بامرين الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت
فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم معلوم فلانا نعلم طلوع الشمس غدا اليوم
الان وهو معدوم والحركة التي يمكننا ان نفعلها كالحركة الى اليمين
والشمال والتي لا يمكن ان نفعلها كالطيران معلوم مع انها معدومة
واما ان المعدوم متميز فلانا نميز بين الحركة التي اقدر عليها والتي لا
اقدر عليها ونميز بين طلوع الشمس من شرقها لا من غربها ولذلك نحكم
على احدى الحركتين بانها يوجد وعلى الاخرى بانها لا يوجد ولا معنى

للتميز الا ذلك وثانيها اني قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على
خلق السموات والارض وهذه الاشياء حاصل قبل دخول هذه الاشياء
في الوجود ولو لم يتميز بعض هذه المعدومات عن بعض والا لاستحال
ان يقال انه يصح مني مثل هذا ولا يصح مني مثل ذلك وثالثها ان
الواحد منا قد يريد شيئا ويكره شيئا اخر وان كان المراد والمكروه بعد
معدومين فلولا امتياز المراد عن المكروه قبل دخولهما في الوجود
لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر مكروها فثبت بهذه الوجوه
ان المعدومات متميزة واما ان كل متميز ثابت فلانا لا نعني بالثابت
الا كون هذه الماهيات في انفسها متعينة ومتحققة ومن
المعلوم بالضرورة ان امتياز هذه الماهيات عن تلك لا يحصل الا بعد تحقق
هذه الماهية وتحقق تلك الاخرى فعلمنا ان هذه الماهيات متحققة
حال العدم الحجة الثانية ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولا يجوز
ان يكون تلك الامتناع وصفا ثبوتيا والا لكان الموصوف به ثابتا
فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت هف ولما لم يكن الامتناع
وصفا ثبوتيا كان الامكان ثبوتيا ضرورة انه لا بد في المتنافيين

من كون احدهما ثبوتيا والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت فالمعدوم الممكن
ثابت والجواب عن الاول انا لا نم ان كل معلوم ثابت والذي
احتجوا به عليه فهو معارض بامور اربعة اولها انا نتصور شريك الباري
ولولا تصورنا له لما امتنعنا عن الحكم عليه بالامتناع لان ما لا يتصور
لا يمكن الحكم عليه وثانيها انا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ذهب وياقوت
ونحكم بامتياز بعض هذه المتخيلات عن بعض مع انها غير ثابتة في العدم
لان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام قامت بها اعراض وعندكم
ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر غير
موصوفة بالاعراض حال العدم وثالثها انا نتصور وجودات هذه الاشياء
قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض
فانا كما نعقل امتياز ماهية الحركة يمنة عن ماهية الحركة يسرة قبل دخولها
في الوجود فكذلك نعقل امتياز وجود احدى الحركتين عن وجود الاخرى
قبل دخولهما في الوجود فلو اقتضى العلم بامتياز هذه الماهيات تحققها في العدم
لاقتضى العلم بامتياز هذه الماهيات تحققها في العدم وذلك باطل
بالاتفاق ولان الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما محال ورابعها

انا نعقل هيئة التركيب والتأليف قبل دخولها في الوجود وهذه الهيئات ممتنع تقررها في العدم لان التأليف عبارة عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك المتقرر حال العدم محال بالاتفاق واذا كان كذلك استحال ان يتقرر هيئة التأليف حال العدم ثم انا نتصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين ساير الماهيات ولذلك نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولها مع انها من قبيل الاحوال للحصول لها في العدم فثبت بهذه الوجوه ان التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن   حاصل ما اورده من حججهم على ان المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الاولى بالتميز على الثبوت واثبات التميز في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معلومة واذعاء ان التميز يقتضي الثبوت بالضرورة وفي الحجة الثانية بان الامكان مقابل الامتناع والامتناع عدم ثابت فمقابله ثابت وهذه الحجة ليست برهانية عندهم فانهم لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع ومقابلها وحاصل الجواب المعارضة باثبات التميز في الممتنعات والمركبات والاحوال كالوجود والتركيب

والمتحركية والساكنية وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر ان هذه التميزات ذهنية وهي لا يستدعي ثبوتا خارجيا   ثم انك ان اردت تضييق الكلام على الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم معلوما ان عنيت به تصوره كالممتنعات والمركبات والاضافيات فذاك مسلم لكنه لا يقتضي تقرر الماهيات في العدم بالاتفاق وان عنيت به امرا وراء ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة عليه فانا من وراء المنع في المقامين   هذا تأكيد المعارضة وبيان عدم الفرق بين ما تقرر به ويدعي ثبوته وبين ما لا يقربه من المعلومات المتميزة في الذهن   واما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لان المقدور اما ان يكون ثابتا في العدم او لا يكون فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه اثر لان اثبات الثابت محال واذا كان كذلك استحال ان يكون مقدورا وان لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بان المقدور غير ثابت وح لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد ثابت انه يقول اثر القدرة والارادة في المعدوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذي هو امر وراء الثبوت وانت ما ابطلت ذلك فان قلت اني اعلم ان الوجود هو الثبوت بالبديهة فلم لم تقل في اول الباب ان دعواكم بان المعدوم

شيء باطل بالبديهة وتستريح من هذا التطويل   والجواب عن الحجة الثانية ان المحكوم عليه بكونه ممكنا اما ان يكون ثابتا في العدم او لا يكون والاول باطل لان عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن جعل الامكان صفة لها وان كان الثاني كان الامكان وصفا لما ليس بثابت في العدم وح لا يمكنهم الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتا في العدم   قد مر انهم لا يقولون بذلك ولو قالوا به لكان لهم ان يقولوا الامكان الثابت في العدم جواز اتصافه بالوجود بعد العدم ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل تغيره من حيث يحصل له صفة بعد ان لم يكن والنقض لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممكن وذلك لما ان كل ممكن ثابت بل موجود عندك   تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات زعم ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القسم البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة فاتفقوا على ان تلك

الذوات متباينة باشخاصها واتفقوا على ان الثابت من كل نوع من تلك الاشخاص عدد غير متناه واما الفلاسفة فهم اتفقوا على ان الممكنات ماهيات غير وجوداتها واتفقوا على انه تجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فانا نعقل المثلث وان لم يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا الذهني والخارجي نص ابن سينا في المقالة الاولى من الهيات الشفاء على انه لا يجوز ومنهم من جوزه واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بانها واحدة او كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرناه بالسواد فقط ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليه بالوحدة والكثرة لما فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا لم يعتبر الا السواد بل الماهية لا ينفك عن الوحدة والكثرة واتفقوا على ان الماهيات غير مجعولة وقالوا ان كل ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير ان لا يبقى السواد سوادا لكن القول بان السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم عليه هو ليس بسواد والمحكوم

عليه يجب تقريره عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون سوادًا حال ما لا يكون
سوادًا وهو محال واما المعتزلة فقد اتفق القايلون منهم بالذوات
المعلومة على انها باسرها متساوية في كونها ذواتا وان الاختلاف
بينها ليس الا بالصفات ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم الا انها موصوفة
بصفات الاجناس ومرادهم منها ان ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية
وذات السواد موصوفة بالسوادية وهلم جرا وزعم ابن عياش
ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات والصفات لا تحصل
الا زمان الوجود ثم القايلون بالصفات زعموا ان صفات
الجوهر اما ان يكون عايدة الى الجملة وهي الجنس وكلما يكون
مشروطا بها او الى الافراد وهي لها في الجوهر او في الاعراض
اما الجوهر فقد اثبتوا له صفات اربعة احدها الصفة الحاصلة
حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية وثانيها الوجود و
هو الصفة الحاصلة بالفاعل وثالثها التحيز وهي الصفة التابعة
للحدوث الصادر عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة
الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالوجود بالمعنى قالوا

وليس للجوهر الفرد صفة زايدة على هذه الاربعة فليس بكونه اسود
وابيض صفة وكذا القول في كل عرض مشروط بالحيوة واما
الاعراض فالصفات التي للجملة غير معقول فيها واما العايدة
الى الاحاد فثلثة الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود و
الصفة الصادرة عنها عند الوجود والصفة الوجود فهذا هو
المذهب الذي استقر جمهورهم عليه وهو قول ابي علي وابي
هاشم والقاضي عبد الجبار وابن رشيد وابن متويه ومنهم
من خالف هذا التفصيل في مواضع احدها ابا يعقوب الشحام
وابا عبد الله البصري وابا اسحق بن عياش زعموا ان الجوهرية
هي التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وابو عبد الله
ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة
بالتحيز ثم اختلفا فذهب الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في
الحيز وذهب ابو عبد الله الى ان الشرط في كون الجوهر حاصلا
في الحيز هو الوجود فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيز لكنه
غير حاصل في الحيز وزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم

كما يمتنع اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فهذا اثبت الذوات
خالية عن الصفات وثانيها اختلفوا في ان المعدوم هل له بكونه
معدوما صفة فالكل انكروه الا ابو عبد الله البصري فانه قال به
وثالثها اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا يوصف بانها اجسام
حال العدم الا ابو الحسين الخياط فانه قال به وسوا بعضها
اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا حيا حكيما
مرسلا للرسل يمكن الشك في انه هل هو موجود ام لا الى ان يعرف
ذلك بالدليل لانهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة
لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة الالهية والعالمية
كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة واتفق الباقون
عن الطايفة على ذلك جهالة ولا يلزم ان لا يعرف وجود
الاجسام المتحركة والساكنة الا بالدليل   هذا نقل
المذهب وليس فيه موضع بحث الا القايلون بان الماهيات
غير مجعولة لم يقولوا بانها غير متقررة بل قالوا اذا فرضت
ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه

مزورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية وقول المثبتة ان تاثير الفاعل
ليس في جعل الذوات ذوات ليس هكذا لانهم يجعلون الذوات
المعدومة ثابتة في الازل فهي غير تاثير فاعل ولما جعلوا الذوات
متساوية في الذاتية احتاجوا الى اثبات صفات الاجناس
ولما فكان لكل نوعا واحدا والاعراض المشروطة بالحيوة في الا
عتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات والنفرات
والالام والارادات والادراكات وهي مع الحيوة عشرة و
الموت عند ابي علي ايضا منها والتحيز في الصفة المختصة با
لجوهر التي لاجلها يحتاج الى حيز ونقيضها الجوهرية وهي
مشروطة بالوجود اما الكاينية المعللة بالحصول في الحيز كون
الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا او متفرقا فهي معللة بالاكوان
التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود
والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل والاعراض بدل التحيز و
الحصول في الحيز صفة واحدة لاجلها يحتاج الى محل وادلة كل
قوم منهم والكلام فيها وعليها كثير لكنها قليلة الفايدة فلنعرض
عنها   المسالة الثالثة الذي يقول به اهل السنة

بين الوجود والعدم خلافا للقاضي وامام الحرمين اولا وابي
هاشم واتباعه من المعتزلة فانهم اثبتوا واسطة سموها
بالحال وحدوها بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود لنا ان
البديهة حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق
بوجه ما واما ان لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم
وعلى هذا لا واسطة بين القسمين الا ان يعرفوا الوجود و
المعدوم بغير ما ذكرنا فح ربما حصلت الواسطة على ذلك التاويل
ويصير البحث لفظيا   القسمة لكل ما يشير اليه العقل
الى ماله تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت
والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت
والنفي واسطة لكنهم يقولون ان الوجود اخص من
الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل
ذات ليس له تلك صفة الوجود والصفة لا يكون لها
ذات لاجرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا
ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات و
الشيء كل ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما

لا يعلم الا بتبعية الغير فكل ذات اما موجودة او معدومة
فالمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز ان يكون
له تحيز تلك الصفة كصفة الاجناس عند من يثبتها للمعدومات
والحال الذي اورد مثلا عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه
المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ   واحتج ابا من الحجة
الاولى قد دللنا على ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات
ولا شك ان الموجودات متخالفة بماهياتها وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مغاير لماهياتها ثم ذلك
الوجود اما ان يكون معدوما او موجودا او لا معدوما ولا
موجودا والاول باطل لان الموجودية مناقضة للمعدومية
والشيء لا يكون عين نقيضه والثاني باطل اذ لو كان الوجود موجودا
لكان مساويا في الموجودية للماهيات الموجودة ولا شك في انه
مخالف لها بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالموجودية
المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص
ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويلزم
التسلسل وذلك باطل فثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم

هذه حجة عملها لهم من غيران يرضوا بها فان الموجود والمعدوم
عندهم ليسا بمتناقضين فان في طرفي النقيض يجب ان
يقتسما الاحتمالات وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم
والحال ليس بموجود ولا معدوم فلا نسلم ان الموجودية مناقضة
للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه لا يوافق اصولهم
والصواب ان يقال الموجود والمعدوم لا يجتمعان لا في
الذات الموصوفة بالوجود لا يكون غير موصوف بها والحق
لا يكون موجودا لان الصفة لا يكون لها ذات موصوفة
بالوجود   الحجة الثانية الماهيات النوعية مشتركة
في الاجناس وذلك يوجب القول بالحال   اصطلاحهم
في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين فانهم يسمون
الاعم نوعا والاخص جنسا فان التنوع في اللغة للاختلاف
والتجانس التماثل   بيان الاول من وجوه احدها ان السواد
والبياض اشتركا في اللونية وليس الاشتراك في مجرد الاسم
لانا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم يصح للسواد و
البياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض

من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ولذلك فان الاشتراك اللفظي
لا يكون مطردا في اللغات باسرها وهذا النوع من المشترك
معلوم لكل العقلاء وثانيها ان العلوم المتعلقة بالمعلومات
المتغايرة مختلفة ثم انا نجد العلم كل واحد يندرج فيه العلم با
لقديم والعلم بالحادث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض و
المحدود ليس هو اللفظ بل المعنى فعلمنا ان العلمية وصف مشترك
فيه بين هذه الماهيات المختلفة وثالثها انا نقول الممكن اما جوهر
او عرض فلولا ان العرضية وصف واحد والا لم يكن التقسيم
منحصرا بيان الثاني انا اذا اثبتنا ان هذه الماهيات مشتركة من
بعض الوجوه ومختلفة من وجه آخر فالوجهان اما ان يكونا
موجودين او معدومين او لا موجودا ولا معدوما والاول باطل
والا لزم قيام العرض بالعرض والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة
ان هذه الامور ليست عدما صرفا فتعين الثالث وهو المطلوب
والجواب عن الاول ان الكلام في ان الوجود هل هو وصف مشترك
فيه ام لا قد تقدم والآن نساعد عليه فنقول لم لا يجوز ان
يكون الوجود موجودا قوله انه لو كان موجودا لكان مساويا

للماهية الموجودة في الوجودية ومخالفها لها في خصوصيتها قلنا التسلسل
انما يلزم لو اشتركا في وصف ثبوتي واختلفا في وصف آخر ثبوتي
اما اذا كان الاختلاف في امر عدمي لا يلزم التسلسل بيانه ان
الوجود يشارك الماهية الموجودة في الوجودية ويخالفها بعدمي
وهو ان الوجود وجود وان كان موجودا لكن ليس معه شيء آخر
والماهية الموجودة وان كانت موجودة ولكن لها مع الكون
امر آخر وهو ماهيته واذا كان الامر كذلك لم يلزم ان يكون الوجود
موجودا بوجود آخر بل يكون موجوديته عين ماهيته وعلى هذا
التقدير ينقطع التسلسل ثم قالت النفاة ان ما حاصل ادلة
مثبتي الاحوال على اختلافها راجعا الى حرف واحد وهو ان
الحقايق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عموماتها وما به
الاشتراك غير ما به الافتراق ثم بينوا ان ذلك ليس بموجود
ولا بمعدوم فاثبتوا الواسطة قالوا وهذا يقتضي ان يكون للحال
حال الى غير النهاية لان هذه الاحوال التي يثبتونها لا شك انها
متخالفة في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها احوالا وما به
المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون للحال حال الى

غير

غير النهاية اجاب المثبتون من وجهين الاول وهو الذي
عليه يعول الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف
والثاني التزام التسلسل فقالت النفاة اما الاول فضعيف
جدا لان كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور
من احدهما هو المتصور من الآخر او لا يكون والاول هو المثل
والثاني هو المخالف فعلمنا ان القول باثبات امرين صفتين لا يوصفان
بالتماثل والاختلاف جهالة واما الثاني وهو التزام التسلسل فقط
لانا متى جوزناه انسد علينا باب ابطال حوادث لا اول لها
وانسد باب اثبات الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا
تحصيل كلام والذي اقوله ان ذلك الالزام غير وارد على القائلين
بالحال لانا لما رأينا السواد والبياض مثلا يشتركان في الموجودية
ويختلفان في السوادية والبياضية وعلمنا ان ما به الاشتراك وما به
الامتياز لا يجوز ان يكونا سلبيين لان الآخر البيان اثبتنا
امرين ثابتين احدهما كونهما سوادا والآخر وجوده اما
الوجودية والسوادية فانهما مختلفان بخصوصهما و
ليس كلاهما في الحالية لكن الحالية ليست صفة ثبوتية

بل لا معنى للحال حال فقد ظهر انها لا يكون موجودا ولا معدوما
واذا كان الاشتراك والافتراق في وصف سلبي لم يلزم ان يكون
الحالية صفة قائمة بالوجود فلم يلزم ان يكون للحال حال فقد
ظهر اندفاع هذا الالزام عنهم مع ان الاولين والآخرين من مثبتي
الاحوال كانوا عاجزين عن دفعه فالحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما الجواب عن الحجة الثالثة
ان يقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز
موجودين وقوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا هذا اقرب
الى العقل من اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وقول
النفاة في دفع هذه الحجة على الخصم ان يكون للحال حال فقد
عرفت ضعفه الصفات المشتركة لا تخلو من ان تكون
ثبوتية او لا يكون والثبوتية لا تخلو اما ان يكون داخلا في
مفهومات ما شرك في تلك الصفات او لا يكون والداخل يكون
كاللون الذي يشترك فيه السواد والبياض ويكون جزءا
من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضا
قائما بالمركب فلا يلزم من اتصاف المختلفات بها قيام

العرض

العرض بالعرض وغير الداخلة يكون كالعرض الذي يوصف به السواد
والحركة والعرض هو عارض لهما غير داخل في مفهومهما وعروض
الشيء للشيء لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة
مشتركة عارضة لمختلفين قيامها بهما الا بدليل منفصل واما
الصفات السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم من الاتصاف بها
قيام عرض بعرض واما تزييف قول المثبتين ان الحال لا يوصف
بالتماثل والاختلاف فليس بوارد عليهم لانهم يقولون المثلان
ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى
واحد والحال ليس بذات ولا ذات فلا يوصف بالتماثل و
الاختلاف بيانه ان الذات هي ما يدرك بالانفراد والحال لا يدرك
بالانفراد فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر اذا
كان كل حال في مدرك مع شيء آخر والمشترك ليس يدرك بالانفراد
حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر وليس انتم قلتم
كل امرين يشير العقل اليه اشارة لا يكون الى غيره معه والمدفع
صاحب الكتاب الالزام عن مثبتي الاحوال بان الحال صفة سلبية

لا يقتضي اشتراكها في امر ثبوتي بينا للحوال فليس ببعيد منهم لانهم
لا يقولون بان الحال سلب محض بل يقولون انها وصف ليس بموجود
ولا معدوم والمستحيل عندهم ليس بموجود والمعدوم مع انه ليس بحال
فاذن الحال يستعمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم المحض
فلذلك الثبوت التي يستدل بها حالا ويشترك الاحوال في كونها
غير مدركة بانفرادها لا يحكم عليها بالتماثل والاختلاف وقد ظهر
ان ذلك الدفع منهم لم يكن بمقتضى لذلك البيان على نفسه
وللفلاسفة في هذا الباب طريق آخر وهو انهم قالوا الاجناس و
الفصول التي يتقوم الانواع البسيطة في الخارج موجودان في الذهن
لا في الاعيان فيقول لهم الحكم الذهني ان كان مطابقا للخارج
عاد كلام مثبتي الحال والا فهو جهل ولا عبرة به الاجناس والفصول
ليست بتصديقات انما هي تصورات مفردة ولا يجب فيها لاشتمل
على الحكم لمطابقة الخارج ان يكون مطابقا والا لم يكن جهلا
مركبا وذلك ان الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع وفي التصور
المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافها بل يعتبر فيها الاجناس وفصول ان

يكون فيه حيثيتان يمكن للعقول تعقل الاجناس والفصول منها
ولذلك يسلبها عن واجب الوجود لامتناع ان يكون فيه حيثيتان
وليس معنى الاشتراك الا ان المعقول من احد المشترك هو المعقول
من الآخر فيما يشتركان فيه لا ان يكون شيء واحد في الخارج
موجود في شيئين معا او نصف منه في كل واحد منهما او خارجا عنهما
وهما متصفان به الترجيح على القول بالحال قالوا ثبوت الحالة
للشيء اما ان يكون معللا بموجود قايم بذلك الشيء كالعالمية
المعللة بالعلم او لا يكون كذلك كسوادية السواد والاول هو
الحال المعلل والثاني الحال غير المعلل واتفقوا على ان الموجودات
متساوية في الذوات ومختلفة بهذه الاحوال الا الوجود فانهم مثبتوا
الحال منا انه نفس الذات وزعمت المعتزلة انه صفة والقول اما بثبات
كون المعدوم شيئا بناء على هذا والذي اختاره ترجيحا على القول
بالحال ان ذلك يبطل بان الذوات لو كانت مشتركة سواء قلنا
الوجود هو الذات على ما يقوله اصحابنا او غيره على ما يقوله المعتزلة
يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ضرورة استواء المتماثلات في

كل اللوازم وكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا
وبالعكس وهو محال الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب
وهو ان الذات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم
محدثا والجوهر عرضا يوجب ان يكون الحيوانية المشتركة بين
الانسان والفرس يستلزم صحة انقلاب الانسان فرسا و
بالعكس وجوابه عن هذا هو جوابهم عما اختاره واورده عليهم
ولان اختصاص الذات المعينة ان كان لا لامر
فقد ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وان كان
لامر فذلك الامر ان كان ذاتا عاد البحث في اختصاصها من بين
ساير الذوات بصفة المرجحية وان لم يكن ذاتا كان صفة لذات
فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها اما اذا جعلنا
الخصوصية ذاتا وما به الاشتراك صفة اندفع الاشكال لان
الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد اما الاشياء المتماثلة
فلا يجوز اختلافها في اللوازم لهم ان يقولوا يلزم مثل ذلك في الاجناس
والفصول مثل ذلك بل في الاشخاص التي تحت نوع واحد فانا اذا
جعلت الفصول والمشخصات ذواتا والحيوان والانسان لازم

لما كانت الحيوانية والانسانية مثلا جزءا للماهية ولازمها فان
اللوازم انما يلزم بعد تقوم الملزومات وايضا مذهب كثير من
المتكلمين ان المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فان
يجوز ان يكون الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من غير
ترجيح هذا على قول من يقول ان الصفات لا توجد الا مع الوجود
وايضا ثم عرفت انه لا مرجح هناك غاية ما في الباب انك تقول
لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفة عدمه واصحاب هذه
المذاهب لما فسروا الذوات بما يصح ان يعلم ويخبر عنه لزمهم القول
بان الذوات مشتركة والحق ان صحة ان يعلم ويخبر عنه من لوازم
الذات او عارضة لا نفسها تقسيم الموجودات الموجود اما
ان يكون واجبا لثبوت لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون ممكن
الثبوت لذاته وهو كل ما عداه قيل الواجب لذاته يساوي
ساير الموجودات في اصل الوجود ويخالفها في الوجوب وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب ولا ما يدرك الفرق بين
قولنا موجود واجب بين قولنا موجود موجود ولو كان الوجود
هو الوجوب لما وقع الفرق واذا ثبت ان الوجوب غير الوجود فنقول

اما ان لا يكون بينهما ملازمة او يكون والاول محال حال يصح انفكاك
كل واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب
وكل ما كان كذلك يستحال ان يكون واجبا لذاته وايضا يمكن انفكاك
الوجوب عن الوجود وذلك مح لان الوجوب نعت الوجود و
يستحيل حصول النعت دون المنعوت اما الثاني وهو ان يكون بينهما
ملازمة فمن المحال ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر لاستحالة
الدور فتعين ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود
واجب هف لو قلنا كان الوجود المشترك بين الى
الموجودات بالتواطؤ للزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع
كونه كل وجود مستلزما له وليس الامر كذلك فانه يرد عليها
بالتشكيك والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام
بعضها لشيء استلزام الكل لذلك البعض اذ كمال الشيء مثلا نور الشمس
يستلزم زوال العمى و سائر الانوار لا يقتضيه لكون النور
مشتركة بين نورها و سائر الانوار بالتشكيك ولا
يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن
لذاته واجب بعلته فنقل هذا الوجوب وجوب آخر الى

نهاية وهو مح لا يلزم من كون الوجوب ان لا يكون معلولا والحق
ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة يحصل في العقل من
استناد المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات
للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج
حتى يكون علية للامور التي يستند اليها او معلولها كما ان تصور
زيد وان كان معلول للامر يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا
له سوى كون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله
عاقل مستندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو
الوجوب وكيفية فيكون مفهوم الى فلو كان الوجود مفهوما الغير
لزم الدور مح ان يكونا معلولين على ان تلك العلة اما ان يكون
موصوفا بهما او صفة لهما او لا موصوفا ولا صفة ولا يصلح
والا لكان ما ليس موجودا معدوما كالمعدوم علة ولا واجب علية للوجود
والوجوب وكذا ما ليس موجودا معدوما فالمعدوم علة الوجود
للوجود والوجوب هف ولا نسلم لزوم كون الوجوب معلولا وهو مح
على ما تقدم والثالث مح وهو عاد الاستحالة في كونه ذلك اللزوم
والثالث مح لا نسلم ان يكون الموجود الواجب لذاته مفتقرا

الى علة منفصلة هف هذا كله انما يلزم على تقدير كون الوجود
والوجوب موجودين في الخارج متباينين وذلك مح لا يقال
الوجوب سلبي لانا نقول انه تأكد الوجود ولا يتأكد بنقيضه ولانه
نقيض اللاوجوب الذي هو عدمي لكونه محمولا على العدم فيكون وجوديا
سلمنا كونه سلبيا لكن يستحيل ان يكون المقتضي للوجوب لامتناع كون
العدم مقتضيا للثبوت ولا بالعكس والا لكان كل موجود واجب
والجواب انه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو
بط على ما تقدم اذ لو كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه ان يكون
نقيضا للاوجوب لان السلبية هي سلب شيء عن شيء وسلب شيء
عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان كان الوجوب اللاوجوب
نقيضين يعني بنقيضهما جميع الاحتمالات فالوجود والعدم كذلك
وكان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا على الوجوب
حملا كليا لانه من الجائز ان يكون بعض ما هو وجوب عدميا ايضا فان الممكن
العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمي فلا يجب ان يكون كل
ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه عدمي وهذا
مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع كثيرة وهو غلط فاحش على ما بين و

الشارح

بعضه
على انه بنى هنا النقيض و شرايط المذكورة في الكتب وقوله على
تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل ان يكون المقتضي للوجود هو
الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للثبوت جعل الشيء عدميا
وكثير من الامور السلبية يقتضي امرا وجوديا كما يجيء بيانه وحكمه
بان هذه الاعتراضات مبني على كون الوجود مشتركا كما حكم عليه
خواص الواجب لذاته وهي عشرة مسئلة آ الشيء الواحد لا يكون واجبا
لذاته ولغيره معا لان ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات
لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما مح مسئلة ب الواجب لذاته
لا يتركب عن غيره لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزء غيره فكل مركب
محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن بالذات ولا شيء من الممكن بذاته
بواجب لذاته مسئلة ج الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره
والا لكان بينه وبين اجزاء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا
علاقة له بالغير لا ادري اي شيء يعني بهذه العلاقة فان الواجب
له علاقة العلية والمبدائية بالغير وان اراد بالتركيب الانضمام الى
الغير في مثل قولنا الموجودات بأسرها والواجب المطلق الشامل للواجب
بالذات وبالغير هو جائز وان اراد ان يكون بينه وبين غيره فعل

وانفعال كافة الممكنات في عليه لانه لا ينفعل عن غيره
الواجب لذاته لا يكون وجوده زايدا عليه لان ذلك الوجود ان
كان مستغنيا عن تلك المهية لم يكن صفة لها وان لم يكن مستغنيا
كان ممكنا لذاته ومفتقرا الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان غير تلك
المهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره وان كان تلك المهية ففي حال
ايجابها ذلك الوجود اما ان يكون موجودة او لا يكون والاول يقتضي
لانها ان كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه
وان كان بغيره كانت المهية موجودة مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان لم يكن موجودة فهو قبيح لانا نجوز
كون المعدوم في الموجود يعط بالبديهة الاعتراض عليه لا يجوز ان
يكون المؤثر فيه هي المهية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم من حذف
الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها لان الماهية من حيث هي
هي لا موجودة ولا معدومة وهذا كما قالوا في الممكن فان مهية قابلة
للوجود لا بشرط وجود آخر ولا عدم والا التسلسل ولم يلزم ايضا ان يكون
القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد
معدوما موجودا معا ثم الذي يدل على ان واجب الوجود وجوده

هذا الاعتراض

زايد على مهيته ان وجوده معلوم والمعلوم غير ما ليس بمعلوم
هو مذهبه الذي يدعيه في ساير كتبه ولا شك ان المهية من حيث هي هي لا
موجودة ولا معدومة وانما يمكن ان يكون من حيث هي هي علة لصفة
معقولة لها كما ان مهية الاثنين علة لزوجيتها اما كونها من حيث هي هي علة
لوجودها ولوجود في ... لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجود
اوليس كذلك في قبول الوجود فان قابل الوجود يستحيل ان يكون موجودا والا
فيحصل له ما هو حاصل له واما الاستدلال على كون وجوده زايدا على مهيته بان وجوده
معلوم ومهيته غير معلومة فغير صحيح لان وجود المعلوم هو المشترك بينه وبين
غيره وهو امر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم هو وجوده
الخارجي الخاص به القايم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره والدليل على استحالة
كون وجوده زايدا على مهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه فان كل
كثرة محتاجة الى مباد فمبدا المبادي لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه اصلا
مسئلة الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زايدا عليه اذ لو
كان الوجوب مستتبعا للوجود لكان الفرع اصلا والاصل وان كان تابعا لزم
ان يكون ممكنا بذاته واجبا لغيره فيكون الواجب بالذات ممكنا بالذات

فيكون الواجب بالذات اولى بكونه ممكنا وايضا فوجوب ذلك الوجوب ان وجب
مؤثره فيقال هذا الوجوب وجوب آخر لا الى غاية هذا محال ونقض
بان الوجوب والامتناع كيفيات لانتساب الموضوعات الى المحمولات فهي
لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لها   جيع فان الاستدلال
والمعارضة مبني على كون الوجوب امرا موجودا عارضا للواجب وقد مر بيان
ما هو الحق فيه واعتبرها اورده في المعارضة فان وجوب القضايا لا يكون
جزءا من محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كيفية عقلية لانتساب
موضوعاتها الى محمولاتها والكيفية العقلية لا تكون مستتبعة للامور الخارجية
بل يكون تابعة لها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتعلق به من
الامور الخارجية ممكنا وفي عبارة صاحب الكتاب سهو فان الواجب ان يقول
كيفيات لانتساب المحمولات الى الموضوعات   مسئلة الوجوب
بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان هو مغايرا لما به يمتاز كل
واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز
فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هف وان
كان بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير

هف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فالذي هو لم يكن
واجبا فيقال عليه هذا بناء على كون الوجوب صفة ثبوتية وهو باطل لانه اما
داخل في المهية او خارجا وكلاهما باطلان على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا
لكان مساويا في الثبوت لساير الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده غير
مهيته فاتصاف مهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية
وان لم يكن واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا هف وايضا
مبني على كون الشيء صفة ثبوتية زايدا وهو باطل على ما سيأتي وايضا هو
معارض بان واجب الوجود مساوي للممكن في الوجودية ومخالف له في
الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران ويعود التقسيم المذكور في اول الباب
وقد عرفت هناك ان الجواب عن قولنا الوجود مقول على الواجبين بالاشتراك
اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا
على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط   ان لزم التركيب من تقدير
كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه
قد بين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب

كان الوجوب معلول الغير هف حينئذ نظرا لان الخلف يكون لو كان الواجب
معلول الغير لا الوجوب اما ان كانت هوية مستلزمة لوجوبه وكان
وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم منه كون الهوية معلول الغير بل يلزم
منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما يكون واجبة بصفة هي تقتضيها
ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة من غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون
معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل
على مذهبه فانه نقيض اللاوجوب المحمول على العدم فان الوجود يكون محمولا عليه
قوله وان لم يكن الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون
ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه المعارضة بكون الواجب مساويا للممكن
في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمهرب الذي
هرب اليه امر ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي هف
من نعوذ الخرم فانه من غاية العجز لا يدرك الى اي شيء تتادى كلامه ولا يبالي
بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من خرقه وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره
من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لا تنافيا ان يكون
ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها امتياز كل واحد عن الآخر اما ان يكون داخلة

في المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج فيضاف الى المعنى المشترك فان
كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز
عن الآخر وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما
فهو معروض في ذاته لا يكون واجبا لا نقال الواجب نفي اذ هو المعنى المشترك
فقط لانا بينا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك
من غير تخصيص به بل اشتراكه فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما يختص
بانه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون كل
واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا فقد كفانا في هذا الغلط
مسئله وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب لغيره بالا
شتراك والا فالوجوب بالذات مركب فيكون ممكنا وان القدر المشترك
ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام الماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هف
وان كان مفتقرا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير فعورض
بان معنى الوجوب يمكن تقسيمه الى الواجب بالذات والواجب بالغير ومورد
التقسيم مشترك من القسمين لا محالة وللقائل ان يستدل على ان الوجوب
ليس وصفا ثبوتيا بانه لو كان ثبوتيا لكان اما ان يكون مقولا على الواجب
بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي وهما باطلان على ما تقدم فا

فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا لا يلزم من كون الوجوب مشتركا بين
الواجب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات مركبا لان تعقل
الوجوب بالذات لا يفتقر الى تعقل غير الذات اما الوجوب بالغير فيفتقر
تعقله الى اضافة تعقل الغير الى تعقل الوجوب ثم لو كان الوجوب الذي
هو امر حاصل في العقل عند اسناد منتسب الى الوجود الخارجي مركبا لم يلزم منه
تركيب المسند اليه كما لا يلزم من كونه محتاجا الى موصوف به كون الموصوف به
محتاجا الى غيره وايضا الامتناع مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع
بالغير ويجب من تركيبه تركيب الممتنع لذاته الذي يكون منفيا محضا وقوله
في الوجه الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب
بالغير عارضا للغير هف حينئذ نظر لانه لا يلزم منه الخلف فان من استغناء
الجزء لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب و
المعارضة التي اوردها حجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدلاله على
كون الوجوب غير ثبوتي باطل لما مر مسئلة الواجب لذاته واجب من
جميع جهاته اذ لو فرضنا اتصافه بامر ثبوتي او سلبي لا يكفي في تحققه ذاته
لتوقف حصول ذلك الامر له او انتفاؤه عنه على حصول غير خارج او عدمه و
موقوف على حصول ذلك الحصول او الانتفاء والموقوف على الموقوف على

العين موقوف فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنا لذاته هف
وهذه الحجة لا يمشي الا بنفي كون الاضافات امورا وجودية في الاعيان
وهذه المسئلة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة لانه يقتضي
كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون لا
يسلمون هذا وقوله اذا فرضنا اتصافه بامر موقوف على امر خارجي فذاته
موقوفة على الغير ليس بصحيح لان توقف امر يتعلق بالواجب على غير الواجب
لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب بل الواجب لذاته لا يتوقف ذلك الامر
على غير الواجب والاضافات والسلبيات من الصفات كلها كذلك و
هم يقولون باتصافه بها فاذن ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب
من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جميع جهات يتعلق به وحده
ولا يتوقف على الغير كونه مصدرا او مبدأ لا لكون الغير صادرا عنه او
منه فان بين الاعتبارين فرقا مسئلة الواجب لذاته لا يصح العدم عليه
اذ لو صح لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير
ممكن بالذات الصواب ان يقال لا يصح عليه العدم لان وجوده واجب
لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره
وتعليله بعدم توقف وجوده على عدم سبب عدمه تعليل لما يثبت للشيء

لذاته بعلة غير ذاته   مسئلة الواجب لذاته يجوز ان يعرض له
صفات يستلزمها ذاته فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط
وساير النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية ويكون الوحدة حصة لتلك
الهوية من حيث هي هي وان كانت اذا اخذت مع الوحدة لم يبق واحدة
هذا ممتنع عند الحكماء لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحد
مصدرا لاكثر من واحد وقوله وساير النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية
معناه ان صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون الا الذات مع انها
مع الوحدة لا يكون ايضا ولحوق الوحدة مع الصفات يكون كثيرة وهذا ليس مما
ذهب اليه الحكماء والمتكلمون الا الاشاعرة كما يجيء شرحها وقوله الوحدة
حصة لتلك الهوية فاذا اخذت مع الوحدة لم تبق واحدة يجري مجرى
قول من يقول اذا لم علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه اثنين
فان الوحدة في نفس العقل لا يعقل انقسام تلك الهوية   خواص الممكن لذاته
مسئله الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه
من حيث هو هو مح فان قيل القول بالامكان ممتنع من وجوه احدها
ان وجود السواد مثلا اما ان يكون عين كونه سوادا او غيره فان
كان الاول كان قولنا السواد يصح ان يكون موجودا وان يكون معدوما

جاريا

جاريا مجرى قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا وان يكون معدوما
ان قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا باطل لان الوجود الذي
جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا ان كان واحدا كان في ذلك
اضافة الشيء الى نفسه بالامكان وهو مح وان كان غيره لزم
كون الشيء الواحد موجودا مرتين اما قولنا الموجود يصح ان
يكون معدوما فباطل ايضا لانه متى حكم على امر بانه يصح اتصافه
بامر آخر فذلك يستدعي امكان تقرر الموصوف مع الوصف
الموجود به لا يعقل تقرره حال المعدومية فيستحيل عليه ان يكون
المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود واما ان كان الحق هو
الثاني كان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا يرجع حاصله
الى ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالموجود وذلك مح على
ما تقرر ولانه اذا كان الوجود عين المهية فالموصوف بالامكان لما
الموجود واما المهية واما موصوف المهية بالوجود واي واحد من هذه
الثلثة فرض الامكان وصفا له فذلك الموصوف بالامكان اما
ان يكون مفردا او مركبا فان كان مفردا كان الحكم عليه بالامكان
يرجع الى ان تلك المهية المفردة يمكن ان يكون تلك المهية ويمكن ان
يكون تلك المهية ويمكن ان لا يكون فيعود القسم الاول الذي

ابطلناه وان كان مركبا عاد الكلام في ان صفة الامكان للكل واحد
من اجزائه او بعض اجزائه   هذا الاشكال لو اضافنا لما
ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان اليق ونكتة ان القائل
بكون الوجود عين المهية يرد بقوله السواد يصح ان يكون موجودا
ويصح ان يكون معدوما ان من الممكن ان يحدث ما يسمى بعد
حدوثه سوادا ويصح ان السواد معدوم مطلقا واما من
يقول بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله الى ان المعدوم
يمكن ان يصير موصوفا بالموجود وهو معدوم فان صاحب الكتاب
يعترف عن قريب بان المهية وحدها لا يكون معدومة ولا موجودة
ولا واحدة ولا كثيرة فالسواد من حيث هو سواد لا يكون
معدوما وقولنا المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود معناه
ان المهية الموصوفة بالعدم يمكن ان يزول عنه العدم بسبب ويحدث
لها بعدها صفة الوجود وان السواد يمكن ان يوجد معناه ان المهية
التي لا يعتبر معها وجود ولا عدم يمكن ان يضاف اليها صفة
الوجود وباقي الكلام حشو   وثانيها ان المحكوم عليه بالا
مكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا

هو حال

فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم
واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم
وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود فلا يحصل امكان
العدم والوجود واذا استحال الخلو عن العدم والوجود وكان كل
واحد منهما منافيا للامكان كان القول بالامكان محالا وايضا يمكن
تقرير هذا السؤال من وجه آخر وهو ان الممكن اما ان يكون قد حضر
معه سبب وجوده او لم يحضر وبالتقدير الاول يجب وبالتقدير الثاني
يمتنع فيكون القول بالامكان ممتنعا   الشبهة في قوله المحكوم
عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم ونعود قسم
آخر وهو ان لا يكون مع احدهما واما قوله فان كان موجودا فهو
حال الوجود لا يقبل العدم فيقال له هذا ام انه في غير تلك الحال لا
يقبل العدم وايضا ان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود اما
في غير تلك الحال فلا لا يقبل الوجود وليس حال المهية اما حال الوجود
او حال العدم لان هذين الاعتبارين غير اعتبار المهية مع الغير انها
غير اعتبارها بشرط المحمول وفي التقرير الثاني الذي قال فيه ان
الممكن اما ان يحضر معه سبب وجوده او لم يحضر ايضا خلل لان لم

يجز يحتمل ان يجز معه لم يجز معه سبب وجوده ولم يجز سبب
وجوده ولم يجز سبب وجوده الذى هو سبب عدمه فظهر ان الخلل فى
هذا الكلام كان بسبب انه لم يكن مستوفاه وثالثها وهو ان الشىء
لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان يكون وصفا عدميا او وجوديا والاول باطل
لانه نقيض اللاامكان الذى يصح حمله على المعدوم ويحمل على المعدوم معدوم
فيكون اللاامكان عدميا فيكون الامكان وجوديا ضرورة ان احد
النقيضين وجوديا والثانى باطل لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال
من وجهين احدهما انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لسائر الموجودات
فى اصل الثبوت ومخالفا لها فى خصوصيته المسماة بالامكان فيكون
ثبوته زائدا على ماهيته واتصاف ماهيته لوجوده ان كان واجبا لذاته
كان الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفة للممكن والموصوف
بالموجود موجود فالممكن موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان به وما
كان شرطا لوجود ما كان واجبا لذاته كان اولى بان يكون واجبا لذاته
فالممكن لذاته واجب لذاته هف واما اذا كان اتصاف ماهيته بوجوده
على سبيل الامكان كان الامكان امكانا زائدا عليه ولزم التسلسل
اما قوله فى ابطال كونه الامكان عدميا فقد تبين حاله وقوله فى الوجه الاول

من ابطال كونه ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل
الامكان وكان للامكان امكان آخر ولزم التسلسل ليس بصحيح لان الامكان امر
عقلى انما اعتبره العقل الامكان ماهيته ووجود احصل فيها امكان امكان و
انقطع عند انقطاع اعتباره وههنا نكتة ينبغى ان تحقق وهى ان كون الشىء
معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعاقل
لا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل انما ينظر به مثلا العاقل
يعقل السماء بصورة فى عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ فى الصورة
التى بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة
هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر فى تلك الصورة اى يجعلها معقولا منظورا
اليها لا آلة فى النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا فى محل هو عقله
ممكن الوجود وهكذا الامكان هو كالة للعاقل بها تعرف حال الممكن فى
وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر فى كون الامكان موجودا او غير
موجود او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظر فى وجوده او
امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار امكانا لشىء
بل كان عرضا فى محل هو العقل وممكنا فى ذاته ووجوده غير ماهيته واذا

نقرر هذا فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا وممكنا او غير
ممكن واذا وصف بشىء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر فليحقق
هذا حتى ينكشف عليه اعتراضات هذا الفاضل على الامكان وعلى امثاله وبزول
الحيرة التى عرضت له ولبعض لمن تبع مقالته وثانيهما ان الحادث
قبل وجوده ممكن لذاته فلو كان الامكان صفة موجودة لكان الشىء حال عدمه
موصوفا بصفة موجودة وذلك مح قد مر ان الامكان صفة للمتصور
المستند الى الوجود الخارجى والشىء حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا
بالامكان لا يقال الجواب عن الاشكال الاول ان ذلك انما يتوجه على من
يقول الشىء حال وجوده ممكن الوجود وحال عدمه ممكن العدم فاما من يقول
الشىء حالة وجوده يمكن ان يصير معدوما فى الزمان الثانى لا يلزمه هذا الاشكال
وعن الثانى انه لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة
للعدم صدق قولنا الماهية التى هى احد اجزاء ذلك المجموع غير قابل للعدم وعن
الثالث ان الامكان وصف ثابت فى الذهن لا تحقق له فى الخارج وعلى هذا
التقدير لا يلزم ما ذكرت لانا نجيب عن الاول من وجهين احدهما القول
بالامكان الاستقبالى مح لانا اذا حكمنا على الموجود فى الحال بانه يمكن ان يعدم

فى الاستقبال مح فاما ان يقال ان امكان العدم الاستقبالى حاصل فى الحال
او يقال انه لا يحصل الا فى الاستقبال والاول مح لان العدم فى الاستقبال
من حيث انه فى الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال وحصول
الاستقبال مح فى الحال فحصول العدم الاستقبالى من حيث انه عدم استقبالى
موقوف على حضور شرط محال فالعدم الاستقبالى ممتنع الحصول فى الحال
واذا استحال حصول العدم الاستقبالى فى الحال بل لا يمكن حصوله الا فى
الاستقبال كان امكان حصوله حاصلا فى الاستقبال لا فى الحال فان
قلت انه وان كان بهذا الشرط ممتنع الحصول فى الحال لكنه غير ممتنع فى
الاستقبال ونحن انما اثبتنا هذا الامكان بالنسبة الى الاستقبال قلت
الامكان نسبة والنسبة لا توجد الا بعد وجود المنتسبين فالامكان
بالنسبة الى الاستقبال لا يحصل الا عند الاستقبال بحصوله فى الحال محال
واما الثانى فهو ان يقال امكان العدم الاستقبالى لا يحصل الا عند حضور
الاستقبال كان ذلك حكما بالامكان على الشىء بالنسبة الى زمانه الحاضر فى
لان الاستقبال عند حضوره يصير حالا وح يعود اول الاشكال الثانى
ان سلمنا الامكان الاستقبالى لكن الاشكال المذكور ثم لا يندفع لان
قولنا انه فى الحال يمكن ان يصير معدوما فى الاستقبال يقتضى امكان

صيرورة هويته محكوما عليها بالعدم فلو كانت هويته عين الوجود لكان
ذلك حكما باتصاف الوجود بالعدم فيعود الاشكال المذكور
تصور الاستقبال في الحال معقول والمهية لان من حيث هي موجودة او غير
موجودة مستندة الى الوجود الخارجي في الاستقبال او الى عدمه ليست
بمتجوزة التعقل والاستقبالي هو الذي يجئ ذلك المتصور عند ذلك
الاسناد والنظر في ان امكان العدم يحصل في الحال او في الاستقبال
ليس نظرا في الامكان من حيث كونه امكانا بل فيه من حيث انه صورة
في العقل وهو حاصل في وقت التعقل من حيث هي صورة عقلية و
متعلق بالاستقبال من حيث هو امكان فلا يلزم منه محذور واما ان كان
الامكان نسبة اضافية لا يتحقق الا عند تحقق المنتسبين فقد ظهر
ان منشيه حاصل في التصور متعلق بالاستقبال واما قوله في الوجه الثاني
الابطال الامكان الاستقبالي امكان العدم الاستقبالي الحصل الا
عند حضور الاستقبال فباطل لانه ما يتوقف على حصول الاستقبال
بل يتوقف على تصور الاستقبال كما في كلام معلوم الفساد محمد
وعن السوال الثاني ان شرط كون الشئ قابلا للشئ كون
القابل خاليا عما ينافي المقبول فاذا كان وجود المهية وعدمها نافي

الامكان

الامكان والمهية لا يخرج عنها فقد امتنع خلوها عما ينافي الامكان فيمتنع
اتصافها بالامكان المهية لا يخرج عن الوجود والعدم في الخارج
لا عند العقل فيخلو عن اعتبارهما والامكان صفة لها من حيث هي كذلك
مستندة الى الوجود او الى العدم وعن السوال الثالث ان حكم
الذهن بالامكان اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون فان لم يكن
مطابقا كان جهلا وكان حاصله ان الذهن حكم بالامكان على ما ليس في
نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشئ في نفسه ممكنا فيعود الاشكال
المذكور من انه ثبوتي او عدمي قد مر ان المطابقة انما يعتبر فيما
لا يعتبر وتصور الامكان ليس بحكم حتى يطابق في الوجود وان اعتبر فيه
المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لا بنا اعتبار عقلي كما مر والامكان
من حيث هو قايم بالذهن ليس بامكان ومن حيث هو متعلق فيصور بتعيين
حصوله في الذهن ولا حصوله والخبط نوعين من عدم التميز بين الاعتبارات
العقلية والامور الخارجية والجواب ان كون المهية المتجردة ممكنة
امر ضروري والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب كما في شبهة السو
فسطائية قد اتصف هنا في تشبيه هذه الشبه بتلك الشبه لانه

كان يجب ان يوردها هناك فان هذا الموضع موضع التحقيق لا التشكيك
مسئلة الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل لانهما لما استويا
بالنسبة اليه استحال الترجيح الا بمنفصل فان قيل قولكم لما استويا امتنع الترجيح
الا لمرجح ان ادعيت انه بديهي ممنوع فانا لما عرضنا هذه القضية على
العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية اظهر و
التفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاول ومع قيام احتمال
النقيض لا يبقى اليقين التام وان ادعيت انه برهاني فاين البرهان
سلمنا صحة ما ذكرته لكنه معارض بامور اولها لو افتقر الممكن الى المؤثر لكانت
مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او لا يكون و
القسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل واما قلنا انه يستحيل ان
يكون وصفا ثبوتيا لان ثبوته اما في الذهن فقط او فيه وفي
الخارج والاول باطل لان الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقا
جهل كمن اعتقد ان العالم قديم مع انه لا يكون في نفسه كذلك فلو كان
حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون
الشئ مؤثرا في نفسه لان كون الشئ مؤثرا في غيره صفة لذلك

الشئ

الشئ مؤثرا في غيره صفة لذلك الشئ فكانت حاصلة قبل الاذهان
وصفة الشئ يستحيل قيامها بغيره كما ان يقال الموجود في الذهن
هو العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد كما تقدم اما الثاني وهو ان يكون
له ثبوت في الخارج فهو اما ان يكون نفس المؤثر والاثر او امرا مغايرا
لهما والاول باطل لانا قد نعلم ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك في كون
ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة
الله ثم لكنا لا نعلم ان المؤثرية في مقدورة الله ثم الا ببرهان منفصل
على نفي الواسطة والمعلوم مغاير للمجهول فاذن مؤثرية قدرة
الله في العالم ليست نفس قدرته ولان مؤثرية القدرة في الاثر
نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين متوقفة على وجودهما والمتوقف على
الشئ مغاير له واما ان كانت المؤثرية امرا زايدا فهو اما ان يكون من
العوارض العارضة لذات المؤثر واما ان لا يكون كذلك بل يكون نوعا
قايما بنفسه لان كونه عارضا لشئ غير معقول فان كان الاول كان
ممكنا لذاته لانه مفتقر الى المؤثر في ثبوت المؤثرية زايد عليه ولزم التس

وهو مح و بتقدير تسليمه فالمح لازم من وجه آخر لان الشئ انما يعقل لو فرضنا امورا استالية الى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد مثلو الصاحبه وانما يكون مثلوا لصاحبه لو لم يكن بينه وبين مثلوه غيره لكن ذلك مح لان تاثير المثلو في الثاني متوسط بينهما وقد كان متوسط هف وان كانت المؤثرية جوهرا قائما بذاته فهو مح لان المؤثرية الشئ في الاثر نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة بين الشيئين لا يعقل ان يكون جوهرا قائما بالنفس ثم على تقدير التسليم يكون فالمؤثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر او ذاك او هما وعلى التقديرات يكون مؤثرية الذات المؤثرة في وجود الممكن زايدا عليه ولزم التس وانما قلنا انه لا يجوز الا يكون المؤثرية صفة عدمية لانها نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية امر ثبوتي ولان الشئ الذي لم يكن مؤثرا فصار مؤثرا فالمؤثرية حصلت بعد ان لم يكن فهي صفة وجودية ولا ملجورتها اذ اصارت الذات عالمة بعد ان لم يكن ان لا يكون العلم امرا وجوديا زائدا على الذات لجهالة فظهر بما ذكرنا

فساد كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية فاذن القول بالمؤثرية بط وثانيها ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول بط لاستحالة ايجاد الموجود والثاني بط لان حال العدم لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاول وثالثها ان المؤثر اما ان يكون تاثيره في المهية او في الوجود او في اتصاف المهية بالوجود والاول مح لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهذا مح لان السواد يستحيل ان يصير غير سواد لا يقال نحن لا نقول السواد مع كونه يصير موصوفا بانه ليس بسواد بل نقول يعدم السواد ولا يبقى لانا نقول اذا قلنا يعدم السواد وهذه قضية ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة فالموضوع لا بد من تقرره حال الحكم بحصول ذلك المحمول له او سلبه عنه فاذا قلنا السواد معدوم فالموضوع هو السواد فلا بد وان يكون السواد متقررا حال ذلك الفناء وان كان الفاني هو السواد ايضا لزم ان لا يكون السواد متقررا في هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متقررا وغير متقرر وذلك مح واما ان قيل المؤثر اثر في الوجود

فذلك مح والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير وهو مح على ما مر واما الثالث وهو ان يقال ذلك المؤثر اثر في موصوفية المهية بالوجود فنقول لا يجوز ان يكون موصوفية المهية بالموجود امرا وجوديا لانا بتقدير ان يكون موجودا لم يكن جوهرا قائما بذاته بل يكون صفة للمهية فيكون موصوفية المهية بها زايدة عليه ولزم التس واذا لم يكن الموصوفية امرا ثبوتيا استحال جعلها اثر المؤثر بتقدير ان يكون امرا ثبوتيا استحال اسنادها الى المؤثر لان المؤثر اما ان يؤثر في مهيته او في وجوده ويعود التقسيم المقدم واذا ثبت انه لا يجوز اسناد المهية والوجود وانتساب احدهما الى الآخر الى المؤثر كانت المهية الموصوفة بالوجود غنية عن المؤثر فثبت ان القول بالتاثير باطل والرابع انه لو افتقر ترجح احد طرفي الممكن على الآخر الى المرجح لافتقر رجحان العدم على الوجود الى المرجح لكن ذلك محال لان المرجح مؤثر في الترجيح والمؤثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل اسناده الى المؤثر فان قلت علة العدم عدم العلة قلت هذا خطاء لان العلية مناقضة اللاعلية التي هي عدم فالعلية ثبوتية فالموصوف بها ثابت والا فالمعدوم موصوف بالوجود وهو مح ولان العدم لا تميز فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولا

والجواب ان تلك القضية بديهية والتفاوت بينها وبين ساير البديهيات في العقل مح وان حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شئ آخر موصوف بذلك الوجوب له بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر اما المعارضة الاولى فمدفوعة لانا ذكرنا التقسيم قد يوصف بما نعلم وجوده بالضرورة كما اذا قيل لو كنت اما موجودا في هذه الساعة لكان كونك فيها اما ان يكون عدميا وهو مح لانه نقيض اللاكون فيها وهو عدمي ونقيض العدم بثبوتي او يكون ثبوتيا وهو اما عين الذات فيلزم ان لا يبقى الذات عند ما لا يبقى حصوله في تلك الساعة ولزم التس وبما كان حصوله في هذه الساعة يفتقر الى هذه الاقسام الباطلة وجب ان لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبديهيات اما المعارضة الثانية فهي كذلك ايضا لان الحوادث وان كان في محل البحث لكن لا نزاع في العروض والتقسيم الذي ذكرتموه ورد فيه لانه يقال ان حدوث هذا الصوت مثلا فاما ان يكون حدوثه حال وجوده او حال عدمه فان حدث حال وجوده فقد وجد الموجود وان حدث

حال عدمه فقد وجد عند عدمه فظهر ان هذا التقسيم مبطل الضروريات
واما المعارضة الثالثة فهي ايضا كذلك لانه لا يقال لو حدث هذا الممكن
لكان الحادث اما المهية او الوجود او موصوفية المهية بالوجود فان كان
الاول فهذا انقلب ما ليس بموجود وجودا وكذا الثالث فظهر ان هذا التقسيم
مبطل البديهيات وههنا اشكال وهو ان القادحين في البديهيات يقولون
للمجيب عن القدح في مقدمات هذا التقسيم انكم علمتم ان نتيجة ما
لزم منه تطرق القدح الى البديهيات اما المعارضة الرابعة فممنوعة لان العدم
نفي محض مستحيل وصفه بالرجحان فالجواب لا نسلم ان المرجح
التفاوت بين قولنا ترجح احد المتساويين يكون لمرجح وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول فلا يكون يقينا
تاما ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه
والمحكوم به دون الحكم اما الحكم في نفسه فلا تفاوت كما ذكره ايضا في الجواب
واما اقامة برهانه على ذلك الحكم الضروري ليس بشيء لان وجوب الممكن
المقتضي لوجود الموصوف به لا يمكن ان يكون قائما بالمؤثر ولانه وصف للممكن
ووصف الشيء يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالمؤثر ان كان ولا بد منه

بهو الايجاب لا الوجوب والحق ان ذلك الوجوب امر عقلي كسائر الصفات ولا
يكون قائما بالمتصف من الممكن عند الحكم بوجوده واقول من رأس ان البرهان
الذي اقامه مبني على حكم هو قولنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذه القضية التي
الحكم فيها انما اذا علم ان كل مسبب فله سبب وفي قولنا ترجح احد المتساويين
يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود ولكن بعبارة اخرى فاذن البرهان
الذي بني على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه الى ذلك البرهان
وقد وضح من ذلك ان ذلك البرهان فضلة غير محتاج اليه اما المعارضة الاولى
فالمؤثرية المذكورة فيها امر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن
المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات
وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا
حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج واعتقاد كون العالم قديما مع
كونه ليس بقديم الذي تمثل به في الجهل يدل على ما ذكرنا لا على ما اورده في مسألة
عدم مطابقته لا يقتضي ايضا ان لا يكون شيء مؤثرا اصلا كما قال بل الذي يلزم ثبوته
في العقل فقط ومطابقته بثبوته في العقل دون الخارج وقوله المؤثر به صفة
قبل الاذهان وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره فيجب ان يكون الشيء يجب
لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان

ما الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل واما
قوله لا يقال الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية لا نفس المؤثرية فجوابه الصحيح
ان المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونها ثابتين في العقل الا ما احال عليه
مما تقدم والقول في باقي كلامه في فساد كون المؤثرية ثبوتية ظاهر مما ذكرنا
واما حجته على ان المؤثرية ثابتة انها نقيض اللامؤثرية فقد مر بيان فسادها
واما استدلاله بتجدد المؤثرية على كونها ثبوتية لا يقتضي كونها ثبوتية الا في
العقل كما في سائر الاضافات وقوله في الجواب ان مثل هذه مبطل للبديهيات
كما اذا قيل كون ذي في هذه الساعة اما ان يكون ثابتا او لا يكون الى آخر كلامه ليس
كما قال لان الكون في الزمان امر عقلي يعرض للمكون مشروط بوجود الزمان
المتعلق به ووجود المكون بحيث يصح ان يعرض له ذلك عند تعقل الزمان
قائم به ولا يلزم منه ما يبطل البديهيات واما في المعارضة الثانية فقسمه
الثالث بانه يحصل اما في حال وجود الاثر او في حال عدمه باطل لان فليس كذلك
لانه ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان نؤثر المؤثر
في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها يكون بهذه الصفة وان
اراد به مقارنة المؤثر للاثر الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لا من حيث
هو موجود او من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر في

حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم وقوله في
الجواب ان هذا القسمة مبطلة للضروريات غلط وذلك يدل على تحيره
في امثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيه ما يقوله الفلاسفة من
المتكلمين الذين لا يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان فانهم يقولون
الحدوث الذي يوجد في الآن الثاني يصدر من موجده في الآن الذي قبله
فيكون التاثير سابقا على الاثر بآن ويقع بالقياس الى ما يحصل بعده سوا
كان الاثر موجودا في ذلك الآن تأثيرا آخر او معدوما ويكون الاثر
في آن التاثير غير موجود في آن الذي يصير موجودا لا يكون مقارنا للعدم
واما في المعارضة الثالثة فقوله تأثير المؤثر اما في المهية او في الوجود او
في اتصاف المهية بالوجود يجاب بعضها بانه في المهية قوله ذلك محال لان كون
السواد سوادا بالغير يوجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير جوابه
انه اذا فرض السواد وجب سواديته بالعرض وجوبا لاحقا مما علم
العرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا
لما فرض موجودا اما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على
سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد مر رد ايراده
بين الوجوديين في اللفظ وهذه مغالطة موجبها اللفظ المشترك

الوجوب دل على المعنى بالشركة اللفظية وايضا اذا قلنا في السواد
معناه ان السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون
حمل غير الحاصل على المتصور منه لا على الوجود الخارجي فان الوضع والحمل
يكونان في المعقول ولا يكونان في الخارج اصلا وهكذا القول في حصول
الوجود من موجده وان قيل تاثير المؤثر في جعل الماهية موصوفا
كما هو راي القائلين بان المعدوم شيء لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية
بالوجود لان ذلك امر اضافي يحصل بعد اتصافها به والمراد من تاثير
المؤثر هو ضم الماهية على الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من الخروج
من قوله في الجواب عن هذه المعارضة حيط وخرم وقدح بسبب ذلك
تارة في النظريات وتارة في البديهيات واما المعارضة الرابعة فقوله
افتقار العدم الى مرجح محال لان العدم نفي محض ليس بشيء بان عدم الممكن
المساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون
الا في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجودا في الخارج واما العدم
فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة ليس نفيا محضا وهو يكفي في الترجيح العقلي
ولكونه ممتازا عن عدم المعلول في العقل يجوز ان يعلل هذا العدم بذلك
العدم في العقل وقوله العلية مناقضة للا علية الى آخره فظاهر وجهه

الغلط فيه وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها انما هو تاكيد
للمعارضة   مسئلة الممكن لذاته لا يجوز ان يكون احد الطرفين
اولى به لا تمنع تلك الاولوية لما ان يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن
فان امكن فاما ان يكون طريانه بسبب او لا بسبب فان كان بسبب لم يكن
تلك الاولوية كافية في بقاء الطرف الراجح بل لا بد معها من عدم سبب
الطرف المرجوح لا محالة وهذا يقتضي ان المساوي اقوى من المرجوح فلما
امتنع الوقوع حال التساوي فبان يمتنع حال المرجوحية كان اولى وان لم يمكن
طريان المرجوح كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا   ما ذكره يقتضي
نفي الاولوية مطلقا وللقائل ان يقول طرفا الاولى يكون اكثر وقوعا او
اقل وقوعا او اقل شرطا للوقوع وانت لما ابطلت ذلك وقد قيل في
رجحان العدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة ان العدم
لو لم يكن اولى بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان ذلك لامتناع الممكن لذاته
لا في الممتنع لعينه وبقاء الغير القارة ممتنع لعينه   مسئلة رجحان
الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب اما السابق فلانه
ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على عدمه لم يوجد وقد دللنا على ان
الرجحان ما لم يحصل الى حد الوجوب واما اللاحق فلانه لو وجد فبتقدير وجوده يمتنع عدمه

فكان منافيا لامكان عدمه فكان مستلزما للوجوب واعلم ان شيئا من
الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان لا داخلان
وقد مر ان تقرير هذين الوجوبين والفرق بينهما فيما مضى ولما
كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود او عن العدم كذلك لا ينفك في
كل واحد منهما لبسته عن هذين الوجوبين لوجوده او لعدمه وهي
لا تصير شيئا منهما كما لا تقتضي احد الطرفين لذاته وهذا معنى قوله
لكنهما خارجان لا داخلان   مسئلة علة الحاجة الى المؤثر
الامكان لما سبق في الحدوث ان الحدوث كيفية في وجود الحادث
فيكون متاخرا عنه والوجود متاخر عن تاثير القادر فيه المتاخر
عن احتياج الممكن اليه المتاخر عن علة احتياجه اليه فلو كانت
العلة هي الحدوث لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب احتجوا بان علة
الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج عدم الممكن الى المؤثر
وهو محال لان التاثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون
اثرا والجواب ما قيل ان علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه
الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة للوجود الموصوفة
والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متاخر عن

تاثير موجده بالذات تاخر المعلول عن العلة وتاثير الموجد متاخر عن
احتياج الاثر اليه في الوجود تاخرا بالطبع والاحتياج للحادث متاخر عن علته
بالذات وجميعها اربعة تاخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات و
ذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة الاحتياج وقد قالوا في معارضته
الامكان صفة للممكن فهو متاخر عنه والممكن متاخر عن تاثير المؤثر فيه
والتاثير متاخر عن الاحتياج المتاخر عن علته وهو فاسد لان الممكن
الموصوف بالامكان ليس بمتاخر عن تاثير المؤثر انما يتاخر عنه وجوده
او عدمه المتاخران عن ذاته اللذين بسببهما احتاج الى مؤثر ثم
الامكان علة الاحتياج والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة
والمتاخرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث علة لها هم
المتقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج
العدم الى المؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس بمتصرف
ولا مانع من ان يكون معللا بعدم العلة كما مر القول فيه وقد تبين ان
ذلك غير مشتمل على فساد   مسئلة الممكن حال بقائه لا يستغني
عن المؤثر لان الحاجة الامكان والامكان ضروري اللزوم للماهية
الممكن فهي ابدا محتاجة لا يقال انه حال البقاء صار اولى بالوجود لانا

تقول هذه الاولوية المعنية عن المرجح انكانت حاصلة حال الحدوث
وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث وان لم يكن حاصلة حال
الحدوث فهو امر حادث حال البقاء ولولاه لما حصل الاستمرار فالشيء حال
استمراره مفتقر الى المرجح احتج بان المؤثر حال بقاء الاثر اما
ان يكون له تاثير او لا يكون فان كان له فيه تاثير فذلك التاثير
اما الوجود الذي كان حاصلا وهو محال لان تحصيل الحاصل محال او
انكان امرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي وان لم
يكن له فيه تاثير اصلا استحال ان يكون له فيه اثر والجواب لا نعني
بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر   القول
بان الممكن حال بقائه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين
من المتكلمين وبعض منهم يفرقون بين الوجود وبين البقاء والاعراض
بان المؤثر في البقاء اما ان يكون له في الاثر تاثير ام لا مشتمل على غلط
فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء فتحصيل الحاصل
انما لزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث قوله
وان كان امرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي قلنا
نعم تاثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث

فهو

فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وقوله في
الجواب لا نعني بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر ليس
بشيء لان البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد لولاه لكان الاثر مما
لم يبق   تقسيم الموجودات على راي المتكلمين الموجود اما ان
يكون قديما او محدثا اما القديم فهو الذي لا اول لوجوده وهو الله سبحانه
والمحدث ما لوجوده اول وهو ما عداه   قالت الفلاسفة معنى قولنا
كان الله موجودا في الازل اما ان يكون عدميا او وجوديا والاول
باطل والا لكان قولنا ما كان موجودا في الازل ثبوتيا فيكون المعدوم
موصوفا بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو
اما ان يكون عين ذات الله تعالى او غيره والاول محال لان كونه في
الازل غير حاصل الان والا لكان الان هو الازل وكل الموجود الان
وجد في الازل هف وذاته حاصلة الان فكونه في الازل امر زائد
على ذاته ثم ذلك الامر ان كان موجودا في الازل فقد كان في الازل
فقد كان في الازل مع الله غيره ثم ذلك الغير هو الذي بالحقيقة نعني كان

ويكون لازمانه وذلك هو الزمان فالزمان موجود في الازل قال المتكلمون
معنى كون الله تعالى قديما انا لو قدرنا ازمنة لا اول لها لكان الله تعالى
موجودا معها باسرها وتمام تقرير ذلك انه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث
والعدم لكان ذلك الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما
مع انه ليس له زمان آخر فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان
واذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر
في حدوثه زمان آخر لاستحالة ان يكون للزمان زمان آخر واذا عقل
الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان فليعقل مثله في سائر المواضع
صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة على ذاته يجب
بحدوثها لذلك كان من الصواب ان يقول هو الله وصفاته وفي
الحدوث يقول هو وما عداه وعلى صفاته والشبهة التي اوردها الفلاسفة
اخرتها هو لاجلهم وليس بشيء فانه قال لكان الله موجودا في الازل صفة
ثبوتية لانه نقيض ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم
موصوفا بصفة ثبوتية اقول قدم ما في هذه الطريقة من الغلط

وايض

وايضا نقيض كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل وهي
قضية ولا يكون شيء من المعدومات موصوفا بهذه القضية وان جعل
بانا نية ما كان معدوم موجودا في الازل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بانه
لم يكن في الازل لم يكن هذه القضية نقيضا للاول لتخالف موضوعيهما
وان اراد بذلك ان الكون واللاكون متناقضان والكون محمول على
الله واللاكون محمول على المعدوم فيكون الكون وجوديا لكان ابدا
قضيتين بدل سوددين حشوا والكلام على مثل هذه المناقضة وفساد
ما ذكرناه مرارا وللعلماء سفه شبهة غير هذه في قدم الزمان سياتي ذكرها
والجواب عنها وقوله قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما انا لو قدرنا ازمنة
لا نهاية لها لكان الله تعالى معها كلام لم يرتضه كل المتكلمين فان كون الشيء
مع الشيء لا يتحقق الا فيما كان في زمان او تقدير زمان والمحققون منهم
يقولون معناه انه غير مسبوق بغيره ولا يقال ان السبق ايضا لا يتحقق
الا بتقدير زمان لانهم يقولون سلب السبق منه لا يقتضي كونه زمانيا
خواص القديم والمحدث اتفق المتكلمون على ان القديم يستحيل
استناده الى الفاعل واتفق العقلاء سوى على انه غير ممتنع ان الشيخ

زمانا فان العالم قديم عندهم زمانا مع انه فعل الله تعالى وعزى الى الخلاف
في هذا المقام لفظي لان المتكلمين لم يمنعوا من اسناد القديم الى المؤثر
الموجب بالذات لذلك نعم مثبتو الحال منا ان عالمية الله تعالى وعلمه
قديمين مع ان العالمية معللة بالعلم وزعم ابو هاشم ان العالمية في
القادرية والحيية والموجودية معللة بالعلم وزعم ابو الحسين ان العالمية
حالة معللة بالذات وهي قديمة وان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم
على هذه الاحوال ولكنهم يعطون المعنى في الحقيقة   الا ذهب المتكلمون
الى ان القديم يستحيل اسناده الى الفاعل لان المقام علة الحاجة هو الحدوث
فانه الحق بعضهم كما مر لكن قولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته
محدث في الاحوال التي ذكرها عند مثبتها ليست بموجودة ولا معدومة
فلا يوصف بالقدم على ما ذكره في تفسير القديم وهو ان القديم ما لا اول لوجوده
الا ان يعتبر التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته على ان الوجود والثبوت
عنده مترادفان لكنه يقول هنا ما قاله المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما
واحد وابو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول المهية العلم صفة لله تعالى قديمة
معللة بالذات واما اصحاب ابي الحسن الاشعري فيقولون بصفات قديمة

لكنه

لكنهم يقولون لا هي الذات ولا غيرها فلذلك لا يطلقون المعلولية عليها
فالحق في ان جميعهم اعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معه
فان ابهم عن اطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيقي   واما الفلاسفة
فانهم انما جوزوا اسناد العالم القديم الى الباري تعالى لكونه عندهم
موجبا بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه
موجبا للعالم القديم فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم
الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى المختار   اختلفوا في معنى
الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا
بالمعنى الذي يقرره المتكلمون للاختيارية ولذلك لانهم يقولون بوجوب صدور
الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم
بوجوب الصدور نظرا الى الارادة وينفي بعضهم وجوب الصدور عنه
اصلا ويقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على الآخر بلا مرجح
مسئلة اهل السنة اثبتوا القدماء وهي ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة
بالغوا في انكاره ولكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة
في الازل مع الذات فعلى هذا الثابت في الازل امور كثيرة ولا معنى للقديم الا ذلك
انما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره لكنهم

ان الله

جوزوا اجتماع السمعية ان دليل التمانع لا يدل الا على نفي الالهين فاما نفي
قديم غير قادر ولا حي فلا   اهل السنة لا يجوزون باثبات القدماء
لان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون
بالتغاير الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في
الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون
بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة هي
قول ابي هاشم وحاصله انه علل القادرية والحيية والموجودية بحالة
خامسة هي الالهية وللمسلمين ادلة على نفي القدماء منها بيان ان كل
ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى واما بدليل التمانع
فلا يمكن نفي القدماء اذا كانوا احياء عالمين مريدين لانهم قادرين لان
امتناع التمانع انما يثبت عند كثرة القادرين واما الادلة السمعية
فكثيرة   واما الحرنانيون فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنان
حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ الحياة
وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى
واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والخلاء اما
قدم الباري تعالى فالدليل عليه مشهور واما قدم النفس والهيولى فبناء

على ان

على ان كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت
لها مادة ومادتها ان كانت حادثة افتقرت الى مادة اخرى لا الى نهاية
وان كانت قديمة فهو المطلوب واما الهيولى فان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت
قديمة فهو المطلوب واما الدهر فالزمان عندهم قابل للعدم لان كل ما صح عليه
العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فيكون الزمان موجودا
حال ما فرض معدوما وهذا محال فان قد لزم من فرض عدمه تسلسل انه
فيكون واجبا لذاته واما الفضاء فهو ايضا واجب لذاته لان الواجب لذاته
هو الذي يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه والفضاء كذلك لانه لو
ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الاشارات وذلك غير معقول
هذه حكاية مذهبهم وما يصلح ان يكون دليلا لهم عليه وقال ابن زكريا الطبيب
الرازي الى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة
سيأتي القول في كل واحد منها   مسئلة زعم عبد الله بن سعيد منا
ان القدم صفة وزعمت الكرامية ان الحدوث صفة وهما باطلان لان
القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة فلزم التسلسل
لا يلزم على عبد الله بن سعيد شيء لانه يقول كل ما ليس القدم داخلا في
مفهومه فاذا وصف بالقديم احتيج الى صفة زائدة عليه هي القدم واما القدم

فلا يحتاج لكونه ذاتا قديما ولكن اثبتنا ان يقولوا صفة الحدوث ليست بموجودة
على ما مرّ فكيف يوصف بالحدوث ولهم ان يقولوا الصفات لا يوصف بالعدم
والحدوث لان الاتصاف بهما من شان الذوات   مسلمون عُمّت
الفلاسفة ان كل محدث فهو مسبوق بمادة وموضوع اما المادة فلان المحدث
مسبوق بالامكان وهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه
موقوفة على كونها ممكنة في نفسها فلو كان امكانها نفس صحة اقتدار
القادر عليها لزم توقف الشيء على نفسه فثبت ان الامكان صفة
موجودة وهي سابقة على وجود الممكن فيستدعي محلا وهو المادة في
الجواب عنها مامرّ في مسئلة المعدوم   مامرّ في مسئلة المعدوم عن ان
الامكان لا يجوز ان يكون ثابتا حالة العدم لان الذوات المعدومة يمتنع
عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان يتصف بالامكان ثم انه حكم
بين شيء يحتمم الثانية بانه بعض الامكان المحمول عليه انه يجب ان يكون
ثابتا وهو مالم يجعل الامكان صفة للمعدوم بل انما وجب لكونه ما ان يكون
الموصوف به موجودا وان كان ما يؤول اليه الممكن معدوما في التحقيق في هذا الموضع
هو ان الامكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين احدهما ما يقابل
الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والمحض
الواجب ١٢

المقولات ولا يلزم من اتصافه بها كونها مادية الثاني
انه مستعد له وهو موجود عندهم معدود في نوع من انواع جنس
الكيف واذا كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج
الى محله قبل الخروج الى محل وهو المادة فهذا البحث مهم يجب ان يكون
في اثبات ذلك الموضوع وتفيه   واما المدة فقالوا كل محدث عدم
قبل وجوده فتلك القبلية ليست نفس العدم فان العدم قبل كالعدم
بعده وليس القبل بعد فهي صفة وجودية فيستدعي موصوفا موجودا قبل
ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية لا الى اول فهناك قبليات لا اول
لها والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان لا اول له والجواب ان يقدم
عدم كل واحد من اجزاء الزمان على وجوده بالزمان والكان تقدم الباري
تقدم على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم ان يكون استقر زمانيا وان
يكون للزمان زمان وهما محالان   انهم يقولون القبلية والبعدية
لحقان الزمان لذاته ولجزء الزمان والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان
في مفهومها احتاجا في صيرورتهما بعد وقبل الى زمان لما اجزاء الزمان فلا
يحتاج الى غير انفسها ولا العدم بالقياس الى الباري كونه بعدا وقبل الى غيرها
واما الباري تعالى وكلاهما هو عليه الزمان او شرط وجوده فلا يكون في

وامعن النظر في التوهم حيث يقيسها الوهم الى الزمانيات فهذا ما قالوه
هنا   تقسيم الممكنات على راي الحكماء الحال اما يكون سببا
لقوام المحل اما بالذات فيقتضي الحال وجود المحل ثم ان تصريف حالة فيه
او بان يقتضي الاثر يكون مؤثرة فيه وعلى التقديرين لا يلزم الدور
فالمحل المتقدم بالمحل فيه يسمى بالموضوع وهو اخص من المحل فيكون
عدمه اعم من عدم المحل   المحل قابل الحال فلا يكون عندهم
فاعلا فيه فالقول بان يقتضي الاثر حلول مؤثرة فيه غير معقول
عندهم والمراد هنا من الحال الذي يكون سببا لقوام المحل هنا هي
الصورة ومن المحل ها الهيولى ويريدون بهذا البيان ان امتناع
الانفكاك بينهما لاحتياج كل واحد منهما الى الآخر لا يقتضي الدور والحال
الذي لا يتقوم بمحله هو العرض ومحله الموضوع   اذا عرفت
ذلك فنقول الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض او لا يكون
وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون في محل وهو الصورة او يكون محلا
وهو الهيولى او مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط او لا
او لا حالا ولا محلا ولا مركبا وهو اما ان يكون متعلقا بالجسم تعلق
التدبير وهو النفس او لا يكون متعلقا وهو العقل واما العرض فهو

ان تقتضي نسبة او قسمة او لا نسبة ولا قسمة اما النسب فسبعة اقسام
الاين وهو الحصول في المكان والمتى وهو الحصول في الزمان او في طرفه
والمضاف وهو النسبة المتكررة والملك وهو كون الشيء محاطا بغيره
الذي ينتقل بانتقاله وان يفعل وهو التاثير وان ينفعل وهو التأثر
والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين اجزائه من النسب
وما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب اما
العرض الذي يقتضي القسمة فاما ان يكون بحيث ينقسم الى اجزاء
تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل فاما ان يكون الاجزاء الموجودة
فيه بحيث توجد معا واما ان لا يكون كذلك فالاول هو الكم المتصل
القار الذات وهو اما ان يكون بعدا واحدا فهو الخط او ذا بعدين
فهو السطح او ذات ثلاثة ابعاد وهو الجسم التعليمي واما الكم المنفصل
فهو العدد واما العرض الذي لا يقتضي نسبة ولا قسمة فهو الكيف واقسامه
اربعة احدها المحسوسات بالحواس الخمسة وثانيها الكيفيات النفسانية
وثالثها الهيئة اما اللازمة وهو القوة او المتاثرة وهو اللاقوة ورابعها
الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء وامّا
المنفصلة كالاولية والتركيب   في قوله او مركبا من الهيولى والصورة
وهو الجسم فقط بالاستقراء نظرا فان الحكماء لا يستعملون الاستقراء ههنا

والحكماء الذين يقسمون الجوهر الى الجسم والى اجزائه والى ما ليس بجسم ولا
اجزائه وهذه قسمة حاصرة ويسمون القسم الاول بالمادي والقسم
الثاني بالمفارق ويقسمون الاول الى نفس الجسم والى ما يقوم بها والاول
هو الهيولى والثاني هو الصورة وهما جزءا الجسم والثالث هو الجسم و
اما المفارق فاما ان يتصرف في الماديات او لا يتصرف فيها النفس والعقل و
اسماء انواع الكيف اما النوع الاول يسمى بالانفعاليات والانفعالات
والاولى راسخة كحمرة الذهب والثاني غير راسخة كحمرة الخجل واما النوع
الثاني يسمى بالحال والملكة اما الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم و
اما الملكة فبطيء الزوال كالصحة المستحكمة واما النوع الثالث يسمى
بالقوة و باللاقوة وليس اسم القوة للاول فقط فان الصلابة قوة
وهي ان لا ينفعل بسرعة والبطوء لا قوة وليس بتاثر عن شيء
بل هو ما يقطع الحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم استعداد بسببه
ينفعل بعسر او ينفعل بسهولة والنوع الرابع فليس له اسم غير انه كيف
اما المتكلمون فقد انكروا وجود الاعراض النسبية اما الاضافة
فلانها لو كانت موجودة لكانت في محل وحلولها في محل نسبة بين
ذاتها وبين ذلك المحل وكانت غيرها وذلك ايضا يكون
حالا في المحل ويكون حلوله زائدا عليه ولزم التس ولان كل حادث

حادث فان اتصف بكونه موجودا معه في ذلك الزمان فلو كانت
تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى
ولان الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها
بناء على ان الوجود وصف مشترك بين كل الموجودات فحصول
وجودها لماهيتها اضافة بين وجودها وماهيتها فتلك الاضافة
سابقة على تحقق الاضافة الموجودة فيكون الموجود فيكون الشيء
موجودا قبل نفسه هف واما نسبة الشيء الى الزمان فلو كانت صفة
وجودية لكان لها نسبة اخرى الى ذلك الزمان ولزم التس وكذا
التاثير لو كان صفة زائدة لكان في تلك الصفة ممكنة بل اثرها
مفتقرة الى مؤثر فكان تاثير المؤثر فيها صفة اخرى ولزم التس
وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفة القابلية بها
صفة اخرى ولزم التس لو كانت هذه المقولات
نسبا لكانت انواعا لجنس عال هو النسبة ولم يكن اجناسا
عالية وهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل ما يعرض
لها النسبة كالاضافة فان معروضها النسبة ويستدعي تكرر
النسبة وانما يكون الاضافة عرضا حالا في ذلك المحل لا يكون اضافة
بل الاضافة يعرض للحال الى المحل وللمحل الى الحال بعد الحلول كما

يعرض للرأس لذي الرأس والتحقيق هنا ان وجود الاضافة الحقيقية
لا يكون الا في العقل ولا يكون في الخارج كالالوان الموجودة بحيث
يحدث في العقل من تصور الاضافة فان دل التصور مستحضر متحقق
او موجود في الخارج فان التصور العاقل يعقل الابوة في آخر لا يلزم
التسلسل لان الابوة اذا عرضت لشخص فان ذلك العروض اضافة اخرى
لكنها لا يكون بابوة اخرى واذن لا يلزم الابوة وتلك الاضافة امر عقلي
ولا يتسلسل بل ينقطع عند وقوف العقل وهم يقولون ان لله تعالى
صفات اضافية كالاول والآخر والخالق والرازق والمبدع والصانع
وغير ذلك ويلتزمون القول بهذه الصفات غير المعية الزمانية فتدبر
واما في حصول الوجود للماهية الاضافة بينهما فليس التسلسل الاضافة
هنا ليس الا بمعنى الانضمام وليس ذلك مما نحن فيه بشيء او كون الشيء في
الزمان نسبة كون الشيء في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم
اما النسبة فلمحوها بعد ثبوتها واما التاثير فليس كل تاثير من هذه
المؤثر بل يريدون بالتاثير العادة حصول الاثر في زمان عن
تاثير الذات كقطع السكين اللحم فان الحزن مثلا يتعاقب
في زمان واحد والهيئة الحاصلة للسكين حين تعلقه هو دا
يقطعها قبله ولا بعده هي المعية بل ينفعل ... عليه لا انفعاله

والنسبة انما يعرض للعقل بين القاطع والمقطوع والاضافة يقتضي
ان يبطل مذاهب الخصوم على ما ذهبوا اليه لئلا يلحق التامل شناعة ترتيب
سوء النقل اما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بان
كون السماء فوق الارض مثلا امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار
او لم يوجد وهو ليس امرا عدميا لان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا
فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدما والا لكان نفي الفوقية
نفيا وهو مح فالفوقية امر ثبوتي وليست هي نفس الذات ولان الشيء قد لا يكون
فوقا ثم يصير فوقا والذات باقية في الحالين والفوقية غير حاصلة في الحالين
فليس كون عقليا لكون فوقية السماء ثابتا لكونه فرضيا فان تحتية السماء
ربما يعرض بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل
ذلك الشيء كفوقية السماء واما الفرضي فهو الذي يعرضه العارض وان كان
محالا والذهني يشملهما ويجب ان يعلم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب اشتباهه
غلط ثم ان معمرا من قدماء المتكلمين اثبت الفوقية والتحتية وهذه الاعراض
النسبية ولم يجد احد التسلسلات المذكورة فالتزمها واثبت اعراضا لا
نهاية لها تقوم كل واحد منها بالآخر قال المتكلمون هذا باطل لان كل
عدد موجود فله نصف ونصفه اقل من كله وكلما كان اقل من غيره فنصفه

متناه فكله متناه لانه ضعف المتناهي قال بعض الحكماء ان كل عدد فله نصف
بل ذلك من خواص العدد المتناهي سلمناه لكن لم قلت ان كل ما كان اقل
من غيره فهو متناه اليس ان مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته وتضعيف
الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الاثنين مرارا لا نهاية لها
غير المتناهي لا يصير متناهيا بنقصان شيء منهما والشيء ربما يكون متناهيا
من وجه وغير متناه من وجه فلحقه خواص المتناهي من الوجه الاول وخواص
غير المتناهي من الوجه الآخر وهذا كتضعيف الالف والاثنين مرارا لا نهاية
لها فيكون احد غير المتناهيين نصفا للآخر ولا يلزم منه تناهي
احدهما   ونحن نقول لحجة العلامة مبنية على اثبات النسبة بمعنى
كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك ممنوع لان المضافين
توجدان معا كالقبلية والبعدية لا توجدان الا معا لتخلل العدم بينهما بل
مع البعدية ولانا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه
ماضيا والمفهوم من كونه ماضيا ليس امرا سلبيا لانه صار ماضيا بعدما
لم يكن فهو اذن ثبوتي وليس ثبوته في الذهن فقط فانا لو فرضنا
عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن
نفس ذلك اليوم لانه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا فيلزم ان يكون

وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما به حال عدمه فيكون الموجود قائما
بالمعدوم وهو محال   قد بينا ان الاضافة تحصل عند تصور المضافين
والمتقدم والمتأخر موجودين في التصور معا ولا يلزم من ذلك قيام
موجود بمعدوم بل يلزم حدوث معقول متعلق بمتصور وذلك غير محال
وقد عرفت ان ذلك ثابت في نفس الامر من غير فرض وليس [illegible]
واما الوضع فهو كهيئة الجلوس مثلا كان اريد به فالكل واحد من اجزاء
الجسم من الاين ومماسة الغير فلا نزاع في ثبوته وان عني به امرا وراء ذلك
قائما بمجموع الاجزاء فهو محال لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال
لم لا يجوز ان يقال انه عرضت لمجموع تلك الاجزاء وحدة باعتبارها صارت
وحدة يلزم من قيام هيئة الوضع قيام الواحد بالكثير من الوحدات لانا نقول
الاشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كالاشكال في هيئة الوضع بها فان
كان ذلك بسبب وحدة اخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في الملك
الهيئة المسماة بالوضع انما يحصل في الاجزاء بعد صيرورتها جملة
واحدة وكذا الزاوية والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد
في محال كثيرة انما هو حلول عرض واحد في محل واحد ينقسم باعتبار غيره

اعتبار وحدة ولم يدل على استحالة ذلك دليل واما الوحدة فهي التي تجعل
المجموع واحدا اذا اعتبرت فيه عدم الانقسام بوجه ما مثلا كالعشرة فانها
لا ينقسم من حيث هي عشرة وان انقسمت من حيث هي آحاد هي اجزاء العشرة
وقد يتكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة ولا يلزم منه شيء فان
موضوع الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال له واحد وموضوع الوحدة
الثانية هي الوحدة الاولى فاذا لم يتكرر للموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل
من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجا الى وحدة
يسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك
المجموع ولا يلزم التسلسل   واما الكميات المتصلة فقيل لا معنى للبسيط
الا نهاية الجسم ونهاية الشيء هي ان ينتهي ذلك الشيء وفناء الشيء لا يكون
امرا وجوديا وكذا القول في الخط والنقطة فان السطح لو كان
عرضا حالا في الجسم المنقسم بجهات الثلث والحال في الشيء الذي يكون
كذلك منقسم في جهات الثلثة فكان جسما هف   السطح ليس هو
فناء الجسم فقط فان الفناء لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبل التحقيق
بعضهم ان هناك ثلثة امور فناء الجسم جهة معينة من جهاته ومقدارية

طول وعرض فقط واضافة بعض الفناء فيقال للحجب ذلك نهاية الجسم
ذي نهاية فالمقدار موجود وبسببه الاشارة والفناء ليس بعدم محض بل عدم
احد ابعاد الجسم وهو ثخنه والاضافة عارضة لها متاخرة لما ورد بالتعبير البسيط
وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع لعلم الهندسة وكذلك الخط و
النقطة ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في جهات الثلث كالانقسام
الجسم لان ذلك يكون حكم العرض الساري في محله وليس السطح ولا الخط ولا النقطة
من الاعراض السارية في محالها وكذا الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا
ينقسم بانقسام المحل فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع   اما الزمان فهو
مقدار الحركة عند ارسطاطاليس فقد احتج على انه لا يجوز ان يكون
موجودا بامور قلنا انه لو كان موجودا لكان اما ان يكون قار
الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون اليوم حادثا زمان الطوفان هف
او لا يكون قار الذات وح يقضي العقل بان جزءا منه كان موجودا ولم يبق
الآن وان جزءا ينحصر الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه
وقوع الزمان في الزمان فلو كان الزمان امرا وجوديا لزم التسلسل وهو محال
لانه كان الزمان قار الذات لم يكن الحاضر عين الماضي بل يكونان معا

كما في الجسم الذي هو قار الذات ولا يلزم منه ان يكون جزءا منه هو غير الجزء الآخر واما اذا كان الزمان غير قار الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر واما ادركا الآن فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان القبلية والبعدية لاجزاء الزمان لذاتها فتكون اجزاؤه اعتبارا على اجزاء الزمان غيرها بل بذاتها ولا يلزم منه تسلسل وثانيها ان الزمان اما الماضي او المستقبل او الحال ولا شك في ان الماضي والمستقبل معدومان اما الحال فهو الآن وهي اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما لم يوجد جزءه معا فلا يكون الذي فرضناه موجودا موجودا هف وان لم يكن منقسما كان عدمه دفعة في الحال وعند قيامه يحدث امر آخر دفعة فيلزم منه تتالي الآنات ويلزم منه تركب الجسم من النقطة المتتابعة هف الزمان اما الماضي واما المستقبل وليس لهما قسم آخر هو الآن اما الآن هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي ليس بمعدوم مطلقا انما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما معدومان في الآن وكل واحد منهما موجود في حده وليس عدم شيء في شيء اخر عدمه مطلقا فان السماء معدوم في البيت وليس بمعدوم في موضعه ولو كان الآن جزءا

من الزمان لما امكن قسمة الزمان الى قسمين مثلا يقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشي فان كان الآن جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة ولا امكن قسمة مقدار من الزمان الى قسمين فالآن موجود وهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وليس قبله او بعده زمان فلا يلزم تتالي الآنات وثالثها الزمان لو كان موجودا لكان واجبا للوجود لذاته والتالي فاسد فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان موجودا وفرضناه فالا هو عدم فلو فرض انه عدم فيكون عدمه بعد وجوده بعدية بعدا لا يجامع القبل وهذا البعدية لا تتحقق الا عند تحقق الزمان فاذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وذلك محال فاذن مجرد فرض عدمه يستلزم المحال فاذن فرض عدمه محال فهو واجب لذاته وانما قلنا انه يستحيل ان يكون واجبا لذاته لان كل جزء منه حادث ممكن والجميع متقوم بالاجزاء والمتقوم بالممكن الحادث يستحيل ان يكون واجبا فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على عدم الشيء ووجوده وفرض عدم الزمان وحده ممكن اذا لم يعتبر فيه ذلك العدم بقبل او بعد وهذا الغلط نشا من قياس الزمان على ما في الزمان وكان

وجود الشيء بعد عدمه ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدار المطلق الوجود فانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما كانت موجودة امس ومنها ما يوجد غدا كذلك نعلم بالضرورة ان الله تعالى كان موجودا بالامس وانه موجود الآن وسيبقى موجودا غدا فان جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر لكن يستحيل ان يكون مقدار المطلق الوجود لانه موجود في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير القول بان الزمان مقدار الوجود قول الشيخ ابي البركات فانه يقول ان الباري تعالى يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد وان يكون للبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود والمتكلمون حيث قالوا ان القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لها فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يعرض ذلك محالا فان قلت نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد قلت هذا التهويل خال عن التحصيل لانه قد دللت على ان مفهوم كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات او كان

ثابتا استحال وجوده في المتغيرات وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات لانا لا نشك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان ذلك تهويل لامر غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا فانا نقول نوح عاش الف سنة فانطبق مدة بقائه على القدر من الشمس واذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل نوع بعبارة بدون انها مناسبة لذلك المعنى والتهويل بالتحصيل هناك غير دال لانه ليس العبارات على المعاني وخامسها وهو في ابطال قول ارسطاطاليس خاصة ان الزمان مقدار امتداد الحركة والامتداد للحركة لا وجود له في الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند حصول الجزئين والجزءان لا يحصلان دفعة بل عند حصول الثاني فات الاول عن حصول الثاني فالاول فائت واذا لم يكن للامتداد الحركة وجود في الاعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحالة قيام المعدوم بالموجود وهذا الوجه يخصه الامام افضل الدين امتداد الشيء القار الذات يجب ان يكون فيما يكون اجزاؤه دفعة بل يجب وانما امتداد الشيء غير القار الذات ممكن حاصله

ان يكون فيما يكون اجزائه دفعة بل يجب ان يكون فيما لا يوجد منه جزء ان دفعة واحدة ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معولا لما يجيء العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان ارسطاطاليس قال الزمان مقدار الحركة وهذا للوهم زاد فيه الامتداد تعريض عليه عثل هذا الكلام ولم يعلم ان الامتداد فهو المقدار المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه وانما الكميات المنفصلة فليست امورا وجودية لانه لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات والوحدة لا يجوز ان يكون صفة ثبوتية زائدة على الذات والا لكان كل واحد من اشخاص تلك الماهية واحدة فيلزم التسلسل ولان الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فاما ان يكون بتمامها قائمة بكل واحد من الوحدتين فيلزم فيه ان يكون الواحد لا اثنين ويلزم ان يكون كل وحدة وحدها اثنين وهو محال وان توزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحد من الوحدتين غير القائم بالاخرى فلم يكن للاثنينية صفة واحدة بل مجموع امرين وان جاز ذلك فليجعل الاثنينية نفس تلك الوحدتين اما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة ثبوتية بان الواحد كالفرس مثلا في مسمى الواحدية ويشاركها الانسان

في مسمى الانسانية فالوحدة زائدة على الماهية وليست امرا عدميا لانها لو كان امرا عدميا لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم فيكون ثبوتية وان كانت وجودية فلا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فاذا كانت الوحدة عدمية لزم ان يكون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين موجودين قائمين بالذات قد مر ان الوحدة امر عقلي يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث كونها موضوعا لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى وكون الوحدة واحدة بتلك الوحدة الاعتبار ولا يكون الوحدتان اثنين لانهما ليستا في مرتبة واحدة بل الاولى معقول من الموضوع والثانية معقول من المعقول من الموضوع الثانية بل ينقطع عند العدم الاعتبارى ولا اثنينية قائمة بمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين الا باعتبار الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد كوحدتين فيكون اثنان من حيث احادهما بعينهما اثنين ويقال عليهما اثنان واما قولنا ان الفلاسفة قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فحاصله انهم قالوا المجموع عدم الحرمية وهذا لا يقوله عاقل والمشهور من الفلاسفة انهم قالوا

الوحدة امر عقلي تمام يقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العسكر والكثرة مؤلفة من الاحاد وانما الكيفيات فالمختصة منها بالكميات غير موجودة لان ما دل على بطلان الكم دل على بطلان ما يقوم به اما الصلابة فهي عبارة عن التاليف بناء على القول بالجوهر الفرد واللين عبارة عن عدم المدافعة فيكون عدميا لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والزاوية والكرة والزاوية واما ان بعضها عن بعض ليس كذلك لان الكيفيات مختصة بالكميات ولو كانت الصلابة في التاليف واحدا على رأي القائلين بالجوهر الفرد لكان الا عند هم غير مؤلف من الجواهر الفردة اذ ليس فيه صلابة وكذلك لحم الحيوانات وجلدها وعدم المدافعة يوجد في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين

تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين المحدث اما ان يكون متحيزا او قائما بالمتحيز او لا متحيزا ولا قائما بالمتحيز اما القسم الثالث فقد انكره الجمهور من المتكلمين وقالوا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى فيلزم من ذلك تساويهما في الاستواء في تمام الماهية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلوب

لا يقتضي التماثل والا لزم تماثل المختلفات لان كل مختلفين فلا بد ان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما اما المتحيز فقد قال المتكلمون انه اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع الا على الطويل العريض العميق وعلى ما قلنا والجسم ما فيه التاليف واقله جوهران وهذا بحث لغوي لا الا قوم من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض والموجود الذي لا يكون جوهرا ولا عرضا هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حالة فيه كما قاله فان ذلك لا يقوله عاقل والقول بان كل مؤلف جسم مما تفرد به ابو الحسن الاشعري والباقون اعتبروا فيه الابعاد والثلثة فقال الكعبي اقله يحصل من اربعة جواهر ثلثة كالمثلث ورابعها فوقها ويحصل منها المخروط ذي اربعة اضلاع مثلثات وقال باقي المعتزلة اقله من ثمانية جواهر متالف كالمكعب ذي ستة اضلاع مربعات والفلاسفة انما اعتبروا فيه قبول الابعاد الثلثة مع انكار كونه مؤلفا من جواهر افراد واما الحال في المتحيز فهو العرض وهو اما ان يجوز انفكاكه

عن الحي به او لا يحول لما الاول فهذا المحسوس بلحظ الحواس الخمس والاكوان
اما المحسوسة فمنها المحسوسة بالبصر احساسا اوليا وهي الالوان والا
ضوآء اما الالوان فالعدمآء قالوا الخالص هو الخاص السواد
اما البياض فهو انما يحصل من اختلاط الهوآء بالاجسام الصغار
الشفافة كما في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف
البياض والحمرة والصفرة والخضرة اما الضوء فقيل انه جسم
وهو خطاء لان الاجسام متساوية في الجسمية مختلفة في
كونها مضيئة ومظلمة وعند البعض على الضوء شرط وجود اللون
وعندنا شرط صحة كونه مرئيا اما الظلمة فمنا من قطع بكونه ثبوتية
ولا ريب انها عدم الضوء عما من شانه ان يصير مضيئا لان
في الليل اذا جلس احد عند النار واحد بعيدا عنها فالبعيد يرى
من كان قريبا من النار ويرى الهوآء المتوسط بينهما مضيئا و
القريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلمة ولو كانت الظلمة
صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ومنها المحسوسة بالسمع
وهي الاصوات والحروف وهي كيفيات عارضة اما الاصوات كا

كالسين والشين والحادثة في آخر زمان حبس النفس واول زمان
اطلاقه كالباء والطاء ومنه يظهر ان الحرف غير الصوت ومنها المحسوسة
بالذوق وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة
والعفوصة والقبض والتفاهة تنبيه اشكل ان الحرافة تفعل
تفريقا والعفوصة قبضا فالمدرك بحس الذوق الطعم او امر مركب
من الطعم ومن تفريق الحاسة هنا موقف ومنها المحسوسة با
للمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة و
الصلابة واللين قد مر ان البياض يحصل من اختلاط الهوآء
بالاجسام الشفافة كذلك السواد ايضا يحصل من اندماج اجزاء الاجسام
الكثيفة بعضها في بعض والدليل عليه ان الزاج في غاية السواد جوهره
والعفص في غاية البياض وليس احدهما باسود واذا امتزجا نفذ
الزاج في المسام الصغيرة من العفص وقبضها العفص بقوة فاندمج
بعضها في بعض وحدث السواد ومن تركيبات الالوان يحصل الوان
اخرى كالصفرة والزرقة والخضرة وقال الحكماء الضدان هما
البياض والسواد والحاصل من احدهما الى الآخر كثيرة من طرق
كالغبرة والزرقة والصفرة والحمرة وامثالها وكيفيات الاصوات

ليست هي الحروف بل الثقل والخفة والحدة والغنة من كيفياتها
وكذلك كيفيات اخرى بها يميز الانسان صوت شخص عن صوت
شخص آخر واما الطعوم فالمشهور قالوا يتولد من ثمانية اشيا
هي الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما في ثلثة اشياء
الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما والثلث في الثلث
تسعة ويرد عليه ان العفوصة والقبض هما مختلفان بالشدة و
الضعف ولو صار الشدة والضعف موصوفهما نوعين لكان كل
واحد من هذه الانواع نوعين والحق ان الطعوم فيها اختلاف
كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة
البطيخ وغيرها والمركبات منها ايضا كثيرة لا حد لها ولم يذكر
المحسوسة بالشم والذين ذكروها ضموها الى الملائمة وغير الملائمة
وعينا اختلاف للحواس كما في ساير المحسوسات وقوم عدوا الخشونة
والملاسة في الملموسات بدل الصلابة واللين وبالجملة الكلام في
هذا الموضع كثير لا يحتمله هذا الكتاب مسئلة منهم من
جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطأ لانا نحس من البارد كيفية
محسوسة وذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لان العدم لا يحس به

ولا الجسم ولما كان الاحساس بالجسم الحار احساسا بالبرودة
مسئلة الرطوبة ان كانت عبارة عن الالتصاق على الشي لزم
الملاصقة كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهولة الالتصاق
كانت وجودية واليبوسة في مقابلتها مسئلة الثقل امر زايد
على الحركة لان الثقل المسكن في الجو حتى يحس بثقله والزق المنفوخ
المسكن تحت الماء يحس بخفته مع عدم حركتهما مسئلة اللين
معناه عدم ممانعة الغاير فلا يكون وجوديا مسئلة الملاسة عبارة
عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها
ارفع وبعضها اخفض في قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر
العدمي اذا كان مقتضيا لامر غير ملايم يحس به جهة مقتضاه
كتفرق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم
الحرارة وكانت الحاسة محتاجة الى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك
الحرارة مقتضى امر غير ملايم فيها فيحس به ولم يدل احد ان عدم الحرارة
هو الجسم حتى يكون الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة والحق ان
البرودة كيفية ضد الحرارة فان مقتضياتها كالتكاثف والثقل وامثالها
ضد مقتضيات الحرارة كالتحلل والخفة وامثالها والملاسة ثم

ان الرطوبة ليس مما نعة بل قالوا انها كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال
لموضوعها واليبوسة كيفية يقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها والثقل
والخفة لم يذهب احد الى انهما يساويان ميل الحركة بل هما عرضان
يتبعهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا وقولنا اللين عدم ممانعة العاصر
والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن الا ممانعة يقتضي ان يكون
اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك بل اللين كيفية
يقتضي عدم ممانعة عن تفريق الاجزاء والملاسة والخشونة لو كانتا
من باب الوضع لما عدتا في الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع مبدأهما
مسئلة من القدماء من زعم ان هذه المحسوسات لا يبقى بعد مفارقة
محالها قائمة بانفسها وابطاله بابطال انتقال الاعراض
انه هذا الشك انما حصل من الضوء والرائحة اشارنا فانهم راوا
الضوء كانه ينتقل من ذي الضوء الى قابله والرائحة ينتقل من ذي الرائحة
الى الحاسة حسبوا انها يبقى بعد مفارقتها محالها اما الاكوان
فقد اتفقوا على ان حصول الجوهر في الحيز امر ثبوتي فقيل هذا الحيز ان
كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدوم وان كان موجودا
فلا شك انه امر مشار اليه فهو اما جوهر او عرض فان كان جوهرا

كان

كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال الا ان يعنى
ذلك بالمماسة ونزاع فيها وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل
حصول الجوهر فيه هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان
لفظة في بدل في قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل والجسم في المكان
والعرض في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم
مع جسم آخر في مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث
يدل على كون العرض حالا في الجسم والمكان هو القابل للابعاد القائم بذاته
الذي لا يمانع الاجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم
ذي المكان عند قوم وهو بديهي الا انه في الحقيقة والمكان ان كان عدميا
لم يكن حصول الجوهر في الامر العدمي حصوله في المعدوم بمعنى انه في العدم
وان كان جوهرا فالجوهر عند القوم الاول ينقسم الى مقاوم للداخل عليه
ممانع اياه وهو الذي لا يجوز عليه التداخل والى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال
وهو المكان والجوهر الممانع يمكن ان يداخل غير الممانع والاين هو كون
الجوهر في المكان واما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض
بمعنى غير المعنى الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر بمعنى الحلول فيه

مسئلة اختلفوا في ان ذلك الحصول هل هو بمعنى حاصل في الجوهر ام لا
ثم ان المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز او لا يصح فان صح فاما ان
يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا يقتضي فان كان الاول
كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع وان كان الثاني لم يكن بان يحصل
بسبب ذلك المعنى في حيز اولى من حصوله في حيز اللازم لا بسبب منفصل
ثم يعود الكلام الاول فيه واما ان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر
في ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه فلو كان تحصل الجوهر
فيه محتاجا الى ذلك المعنى لزم الدور ثم ان جماعة من
المتكلمين قالوا ان اللون وهو عرض علة للكائنية وهو صفة وقال الحسين
في الفرع على القول بالحال ان ثبوت الحالة لشيء اما ان يكون معللا
بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كسوادية السواد
وههنا اراد ان يبين الاختلاف الواقع بين المتكلمين في ان الحصول في
الحيز هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض ام لا فان ابا هاشم
واصحابه اثبتوا معنى هو علة للحركة والسكون وابو الحسين وباقي المتكلمين
نفوا ذلك المعنى وذهب جماعة كثيرة من المتأخرين في هذا الباب الى ان

المعنى

المعنى المذكور هو الكائنية وعللوا عن كونها حالة بالحصول ههنا الكلام
في معنى يعلل الحصول به على عكس ذلك وحجة مثبتي هذا المعنى انا لو قدرنا
على جعل الجسم ذاتيا من غير الواسطة معنى لو قدرنا على ذات الجسم
كما انا اذا قدرنا على صفات الكلام لكونه امرا او نهيا وخبرا قدرنا على
نفس الكلام وانضم الخفيف والثقيل استويا في جواز التحريك حال
القادر لهما على السواء فلا بد من معنى بسببه يقدر على بعض التحريكات
دون بعض لهما معنى يقل ويكثر وهو مقدورة للقادر حتى بواسطتها
يحرك ما يحركه وضعف هذا الحجة غني عن الشرح مسئلة
الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون
عبارة عن حصوله في الحيز اكثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله
في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا وقيل هو سكون وهذا انما
يتجه اذا قيل الحركة عين السكون والبحث لفظي واما الاجتماع فهو حصول
الجوهرين في حيز واحد لا يمكن ان يتخللهما ثالث والافتراق كونهما بحيث
يتخللهما ثالث والدليل على وجود هذه المعاني ان الجوهر يتحرك بعد ان لم يكن
يتحرك والتغير من امر الى امر يشترى وجود الصفة لا بطلان هذا معترض

بها ان الباري تعالى كان عالما بان العالم سيوجد ثم صار عالما بانه موجود
لكن لم يكن رائيا للعالم الا لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيا له ولم
يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا والفاعلية يمتنع ان يكون وصفا ظاهرا
والا افتقر الى احداث آخر ويلزم التسلسل وايضا فالبقاء يمتنع ان يكون تحققه
كون اخرى الخالص شو بشهوا ثم ادعيتم ان الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان
لانا نجيب عن الاول بان التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات
وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول في
الحيز فان الحصول ان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر كان حركة وان
كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز كان سكونا واذا كان كل واحد منهما
من نوع واحد وثبت كون احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الآخر كذلك وبهذا
الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه امر ثبوتي
هذا تعريف الحركة هو ... عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي
السكنات وتتالي الحركات الا ان ... المحتج به واما قوله السكون عبارة
عن حصولين في الحيز الواحد اكثر في زمان واحد فيقتضي ان يكون الحركة
التي قبل السكون سكونا بعينه والصواب ان يقال هو الحصول في حيز

بعد حصول في ذلك الحيز بعينه حتى يخرج منه الحركة وقد قال هو ذلك
بعينه في آخر هذا الفصل والقول بان الحصول في الحيز حالة الحدوث
وجوديا يكون متفرعا على وجود الحصول في الحيز المطلق وهو مهمة الكلام
فيه والصواب ان يقال هو الكون الاول او الحصول الاول للجسم الحادث
وهو لا يكون حركة ولا سكونا لخروجه عن حديهما واما من قال هو السكون
فانما قاله لانه يقول للاكوان في الاحياز كلها سكونات ويكون بعضها
حركات باعتبارات اخر وذلك لانه قد روي عن ابي الحسن الاشعري انه
الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون واذا انتقل الى مكان
آخر فاول كون في المكان الثاني سكون فيه وحركة اليه وذهب القلانسي
الى ان السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان
متواليان في مكانين فاذن الكون الاول مكون وعلى هذا القول
يلزم ان يكون الحركة عين السكون والاجتماع ينبغي ان يجعل بحيث
يختص بجوهر واحد والذي قاله بعضهم منه ان يكون للجوهرين اجتماع
واحد والصواب ان يقال هو ان حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن
ان يتخلل بينه وبين جوهر آخر ثالث هو الكون او الحصول في الحيز

عند المتكلمين هو نوع وهذه الاربعة اجناس تحته وقد مر انهم يقولون
للاعم نوعا وللاخص تحته جنسا له وجوابه عن تغير العلم بان التغير
في الاضافات لا يوجب تغير الذات مبني على كون العلم اضافة وسيجي
القول فيه   مسألة زعم قدماء الاصحاب ان الاجتماع والافتراق امران
مغايران للكون المختص بالجوهر بالحيز وهو ضعيف لانا متى عقلنا الجوهرين
حاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث فقد عقلناهما
مجتمعين فلا حاجة الى الزائد   نعقل الجوهرين في حيزين ان
لم يتوسطهما ... ان يتخللهما ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق
مغاير للمقيد وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك   مسألة اختلفوا
ان المحوي بحال ساكن او في الحال والمتحرك هل يكون متحركا او
لا والحق انه متحرك بالعرض لا بالذات   انه ليس متحرك عند من
يجعل المكان السطح الباطن من الحاوي لانه لم يفارق مكانه ومتحرك
باعتبار تغير الاشارة اليه من متغير قط حد فلذلك قال انه متحرك
بالعرض اي بتبعية الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه   مسألة
الاكوان باسرها متضادة وان اقتضت الحصول الا في حيز واحد فلا شك في

في تضادها لكنها قد يكون بحيث لا يصح تعاقبهما كالكون الذي يقتضي الحصول
في الحيز مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث مما فوقه   حجتهم على ان الاكوان
التي يقتضي الحصول في حيز واحد متماثلة امتناع تعليل الامر المشترك بالعلل
المختلفة وفيه نظر وحد الضدين ان كانا اللذين لا يمكن اجتماعهما دخل
فيه المثلان لانهما ممتنعا الاجتماع وان قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما
لم يدخل المثلان في الحد وان زيد فيه ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون
كل الاكوان كذلك لان الكون في حيز لا يمكن ان يعاقبه كونه في حيز يتخلل
بينهما احياز والمشهور عند المتكلمين الا جزء من حد الضدين والحكماء
يزيدون فيها قيدا آخر وهو كونهما في غاية التباعد وعلى ذلك التقدير لا
يكون للضد الا ضد واحد فقط اما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فما
حساس منها الحياة واعلم ان المراد بها ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس
والحركة فهو معقول وان كان شيئا ثالثا فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة
الدليل على ثبوته والجمهور زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات
ان يعلم ويقدر واحتجوا بانه لولا امتياز الحي عن الجماد بصفة والا لم يكن
اتصاف الحي بهذه الصفة اولى من الجماد واحتج ابن سينا في القانون
بان العضو المفلوج حي بحيوته اما ان يكون قوة الحس والحركة او

قوة التغذية اولى عاما لنا والاول باطل لان العضو المفلوج لحيس لعدم قوة الحس
والحركة والثاني باطل لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا كما ان
القوة الغاذية الحاصلة للنبات وللحيوة له فثبت ان الحياة امر ثالث
والجواب عن الاول انه معارض بانه لولا اشتمال الذات الحسية على الحياة
مع ان يصير حيا وسلم لم يكن بان يصير حيا اولى من غيره وهذا يقتضى اشتراط
الحيوة بحيوة اخرى كل ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هاهنا وعن الثاني انه يمنع
كون العضو المفلوج حيا بقاء قوة التغذية وقد تبطل هذه القوة مع بقاء الحيوة
قلنا لانم فلم لا يجوز ان يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل وقوله الغاذية
حاصلة في النبات قلنا انت تساعدنا على ان غاذية النبات والحيوان مختلفان
بالنوعية والماهية والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام قبل الاعراض
التي لا يوصف بها غير الحي عشرة الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر
والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولم يقل احد ان اعتدال المزاج
او قوة الحس والحركة هو الحيوة بل قالوا ان الاول شرط في حصول الحيوة
الحيوان المركب من الاخلاط او من الاركان والثاني معلول الحيوة وقوله في المعارضة
وهذا يقتضي اشتراط الحيوة بحيوة اخرى ليس بشيء لانه يقتضي اشتراط
الحيوة المخصوص بالاعتدال في الحيوانات ومن اين لزم ان يكون ذلك

المحضى

المخصوص حيوة اخرى وقولنا في النقل عن ابن سينا ان قوة التغذية قد
يبطل مع بقاء العضو حيا كالعضو الذابل وقولهم لا يجوز ان يكون القوة
باقية ولكنها عاجزة عن الفعل غير وارد لانه يريد بالقوة الباقية القوة
التي يصدر عنها هذا الاثر بالفعل ولذا في العضو المفلوج ايضا قوة الحس
الحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واختلاف ماهيتي النبات
والحيوان ليس بحسب المفهوم منها انما هو بحسب مبدئها فان مبدأ احدهما
النفس النباتية ومبدأ الاخرى النفس الحيوانية وبحسب بعض مما فيها بحكم
غلاف كان الاولى يتصرف في البسايط والثانية في المركبات واختلاف
العلل والافعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والمفعول وقد علم ان ذلك
ليس هو الحيوة نفسها وهو المط مسئلة القايلون بهذه الصفة منهم من
اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى الذي خلق الموت ومنهم من لم
يقل به وزعم انه عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا واجاب
عن التمسك بالاية بان الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدر وجوديا
القايل بكون الموت ثبوتيا هو ابو علي الجبائي وحده والعبارة
عن الموت بعدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا ليس بصحيح فان الموت

يدخل في مفهومه سبق الحيوة على ذلك العدم ولهذا لكان الجنين عند قرب
حلول الحيوة فيه ميتا مسئلة البنية ليست شرطا لوجود الحيوة
خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا ان القايم بمجموع الاجزاء اما ان يكون
حيوة واحدة او القايم بكل جزء حيوة على حدة والاول يقتضى حلول
العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو مح واما الثاني فمح لان الاجزاء
متماثلة فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام حيوة اخرى
لكان الامر من الجانب الاخر ولزم منه الدور وهو مح
الاولى ان يقول حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة
بط عند اكثر المتكلمين وليس ذلك في بديهة العقل ولا بالنظر اليقيني
كما مر وقوله واما الثاني فمح يقال له الذي ذكرته يقتضي احالة وجود
الاجتماع والافتراق وغيرهما لانه لو توقف اتصاف كل جزء بالا
جتماع على اتصاف الجزء الاخر لزم الدور لكن ان قيل هاهنا
قيام الحيوة بكل جزء موقوفا على كون ذلك الجزء مجامعا لغيره
من الاجزاء لا يلزم منه دور ومنها الاعتقادات وهي
امور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها

بالضرورة

بالضرورة وهي اما ان يكون جازما او مترددا اما الجازم فان
لم يكن مطابقا فهو الجهل وان كانت مطابقة فاما ان لا يكون عن سبب
وهو اعتقاد المقلد او عن سبب هو اما نفس تصور الموضوع و
المحمول وهو البديهيات او الاحساس وهو الضروريات او الاستدلال
وهو النظريات واما الذي لا يكون جازما فان كان التردد على السوية
فهو الشك وان كان احدهما راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم
تنبيه لما كانت مراتب القوة والضعف غير محدودة كانت مراتب
الظن والوهم كذلك تعريف الاعتقادات بامور يجدها الحي
من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها تعريف بابهم جميع الوجدانيات
كالجوع والشبع والالم واللذة وغيرها والصواب ان يقال هي امور
يمكن ان يحكم فيها بنفي واثبات حتى يخص بها وجعل الظنون والاوهام
من الاعتقادات ليس مما يذهب اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقاد
نوعا والظنون نوعا وفي قوله والاحساس وهو الضروريات نظر
فان الاصطلاح ليس على ان الضروريات هي المحسوسات لا غير
مسئلة اختلفوا في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم
لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له ولاني اعلم بالضرورة

كونه عالما بوجوده وتصور العلم من حيث هو بديهي بديهي

المطا من حد العلم هو العلم بالعلم لا غيره العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم

وليس من الحق ان يكون هو كاشفا عن غيره وعن نفسه كاشفا عن العلم به

مسئلة قيل العلم سلبي وهو باطل لانه لو كان كذلك لكان سلب

ما ينافيه لان المنافي ان كان عدميا كان هو عدم العدم فيكون ثبوتيا

وان كان وجوديا فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا

بالعالمية هف وقيل انه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم

وهو باطل والا لزم ان يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا وباردا

لا يقال المنطبع صورته ومثاله لانا نقول الصورة والمثال ان كان

مساويا في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور والا بطل قولهم لكنه الجزئي

يلزم ان يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالما بهما تقال

حصول الهيئة للشيء اذا كان ذلك الشيء مما من شانه ان يدرك

لانا نقول ان كان المدرك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول

فكان له الحصول الجدار من شانه ان يدرك لانه من شانه ان يكون

له الحصول الحقيقي بانا نميز بعض المعلومات عن بعض والتميز في الشيء المحض

فح واذ قد لا يكون المعلوم ثابتا في الخارج فهو في الذهن جوابه هنا

يقتضي ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاصلا في الذهن ممن يحل البحر فقد حصل

في خياله تمام ماهية البحر وذلك باطل بالبديهة الحكم بان القول بكون العلم

سلبيا باطل صحيح ولكن في دليله نظر لان المنافي ان كان مطلق العدم كان

العلم مطلق الوجود وان كان عدميا لا يكون العلم عدم العلم حتى يكون

ثبوتيا انما هو عدم العدم ولا يجب ان يكون عدم العدم ثبوتيا فان عدم

العمى كان في الحجر وبل ممن يريد في عينه مايل في الجدار لا يكون ابصارا في

ايض يلزم من قوله وان كان وجوديا فعدمه يصدق على العدم فيكون

العدم موصوفا بالعلم ثبوت ما ادعى ابطاله لان الوصف العدمي لا يقتضي

وجوديا فان العلم سلبي ولنا ابطال القول بالانطباع لوجوب ان يكون

العالم بالحرارة حارا فليس بصحيح لانهم قالوا بانطباع صورة مساوية

للحرارة وفرق بين صورة الشيء وبينه فان الانسان ناطق وصورته

ليست ناطقة وقوله ان كان مساويا في تمام الماهية فالصحيح انها ليس مساويا

في تمام الماهية لان المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية او بعض من

اشخاصها لا صورتها واذا كان عين الماهية وصورتها انما هي في النوع لكانت

الصورة عين الماهية وجاز ان يكون المقتضي لكون المحل حارا هو مجموع

ما به الاشتراك وما به الامتياز ايض في الكل جعل العلم هو حصول الماهية

الشيء وقيل ذلك ذكرا انهم قالوا هو حصول صورة الماهية فالذي قاله هنا ليس مما

ذهبوا اليه وقوله في الجواب ان كان الادراك هو نفس الحصول فالجدار من شانه

ان يدرك اذ له الحصول ليس بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس الحصول هنا بل

من حيث انه شرط محض فانا لو قلنا الغني حصول المال لمن من شانه ان يحصل له

المال لا يلزم منه ان يكون الجدار الذي يحصل عنده مال غنيا وقوله في الجواب

الاخير هذا يقتضي ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاصلا في الذهن مبني ايض

على عدم الامتياز فلا تمييز بين الشيء وصورته لان الحاصل في الذهن

هنا صورته لو كان الشيء الذي هو صورته موجودا لكانت هذه الصورة

مطابقة له وقيل انه امر اضافي وهو حق لانه لا يمكننا ان

نعقل كون الشيء عالما الا اذا فرضنا في مقابله معلوما ثم القايلون

منهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق وانما امر اخر يقتضي هذا

التعلق ومنهم من قال العلم عرض يوجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق

بالمعلوم فهؤلاء اثبتوا امورا ثلثة وانا نحن فلا نقول الا بهذا

التعلق فاما العالمية والعلم مما لم يثبت بالدليل المعلوم الذي

وصفه بانا العلم ان كان سدودا فليت شعري اين يكون ان لم يكن

في الذهن والذي سمي هنا الاضافة بالتعلق هو الحسن البصري ومن تبعه

والقول بان العلم عرض يوجب العالمية هو قول القايلين بالاحوال والجبائية التعلق

من غير متعلق به غير معقول مسئلة اختلفوا في ان العلم الواحد هل

يكون علما بمعلومين وعندي انا ان فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصدق ذلك لانه

يصح ان يعقل كون الشيء عالما باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر

ولولا التغاير لما صح ذلك وان فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم

المقتضي المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا

بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وليس كلا منا في ذلك

العلم بل بالعلم المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب

ثم المجوزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح ان يعلم احدهما مع الذهول

عن الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين لا يصح العلم باحدهما

مع الذهول عن الاخر لم يمتنع ان يعلما بعلم واحد وهذا التفصيل عندي باطل

لان العلم بمضادة السواد البياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض مع

يصح ان يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بامرين مع

العلم باحدهما مع الجهل بالاخر العلم القديم عند اهل السنة وجماعة

يتعلق بمعلومات الله التي لا نهاية لها مع انه واحد وهذا البحث متعلق

بالعلم الحادث فقال ابو الحسين الباهلي ان العلم الواحد يجوز ان
يتعلق بمعلومات كثيرة وحكي عن ابي الحسن العسكري ذلك وانكره
الاستاذ ابو اسحق وقال انه ذكره في الالزام على من يقول العلم
الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد
بمعلومين واوجب ذلك من اهل السنة ابو منصور البغدادي وقال
القاضي ابو بكر كل معلومين لا ينفك احدهما عن الاخر في العقل يجوز
ان يتعلق بهما علم واحد ويقال لهما اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق
العلم بالمجموع ويكون الاجزاء داخلة فيه ووجه قد تعلق بامرين وان
حكمت بامتناع ذلك وانت استدللت على الامتناع بصحة تعلق العلم
باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وههنا لا يصح هذا
الاستدلال لان كان بحيث يعقل مع الذهول عن الاخر وان تكلمت
مع الذهول عن كونه عالما بالاخر فذلك لان المطلوب ههنا التعلق بمعلومين
لا بمعلوم وبالعلم بمعلوم اخر وايضا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق
جهل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيء وذلك غير معقول فان المضادة
لا يعقل الا بين شيئين بل يكون الشيئان شاملين لكل ما يقع عليه اسم

السلبية

الشيئية ولا فرق بين المضادة المطلقة وبين المضادة المخصوصة
لا بعدم التعين ووجود التعين فيما يتعلق المضادة بهما ولا يختلفان
من حيث تعلقهما بمعلومين وابطال قول المجيزين لقولهم العلم بالسواد
والبياض متعلق بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر غير صحيح لان
كلامهم في المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد وحده غير تصور السواد
المضاد للبياض فليس مما يصح العلم به مع الجهل بالاخر هو احد الشيئين اللذين
يتعلق العلم بهما معا   مسئلة المعلوم على سبيل الجملة معلوم من
وجه مجهول من وجه فالوجهان متغايران والوجه المعلوم بالاجمال
فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في ظن تو لحد ظن ان
ثم الجلي نوع مغاير للعلم التفصيلي   اعترف هنا بان الشيخ والمولى
من توحد المجهول من وجه تغاير الوجهين وهذا ما ذكرناه في صدر
الكتاب عند ابطال قوله التصور ليس بمكتسب وعلى هذا بيان
تغاير الوجهين لكن حصل منه وجوب تغايرها احتج فيه الوجهان
والوجهين   مسئلة العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة
مختلفة خلافا للنجي والدكي وهل عند لنا ان النظر مناف للعلم
بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل بل ان اعتقاد قدم الجسم

تضاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية العدم والحدوث
ولذلك يذهب الى القول بتماثل العلوم فانها لا يختلف باختلاف
متعلقاتها والمصنف يقول الشرط يخالف المشروط وايضا يقول الاعتقادات
متضادة ومشروطة بشروط مختلفة فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم
بالجسم وبالقدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه فلو
لا انه يقول العلم من حيث هو علم ليس يختلف انما يختلف بسبب متعلقاته
فيكون تماثل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء ولازمة عنها لزوما
ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما
واذا كان كذلك كان باسرها ضرورية   يريد بالضروري هنا
اليقيني لا البديهي ولا الحسي وحده فانه قال من قبيل المحسوسات هي
الضروريات وقد سمي كل اليقينيات ضروريا القول ابي الحسن الاشعري
تنبيه اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا
بالفرع ضروريا والافقد وقع الشك في الاصل يحصل الشك في الفرع فصار
الضروري غير ضروري هف   ان كان المراد من الاصل التعريفات
التي يتوقف عليها التصديقات فهو حق وان كان المراد اعم من ذلك ففيه
نظر لان التصورات يمكن ان يكون كسبية والتصديقات الموقوفة

العلوم بانها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها مسلم هو

عليها

عليها ضرورية   مسئلة اختلفوا في ان اعتقاد الضدين هل يجتمعان
لنفسهما او لامر يرجع الى الصارف ولا فرق بان المنافات ذاتية سر ان الجزم
بالثبوت شرط ان لا يكون لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط
الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني
والاعتقاد اعم منه ولاصحابنا ان الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد
يمتنع اجتماعه مع اعتقاد المضاد له لوجود الصارف عنه اما في اليقيني فالمنافاة
ذاتية كما ذكره   مسئلة منهم من قال المعدوم غير معلوم لان كل معلوم
متميز وكل متميز ثابت فليس بثابت لا يكون معلوما ونوقض بان تخصيصه
بالا معلومية يستدعي تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجاب
كلام الاولين بان المعدوم في الخارج ثابت في الذهن حصل عليه الثابت في
الذهن لحصة من الثابت فيكون المعلوم هنا ثابتا وليس كلاما فيه انما الكلام في
العلم بعين الثابت لان الثبوت الذهني مشكل لانا اذا علمنا ان شريك
الله معدوم فتصور الشريك في الذهن مع ان الشريك هو الذي يجب وجوده
لذاته والحاصل في الذهن لا يكون كذلك فان قلت الحاصل في الذهن بعض
الشريك لا نفس الشريك قلت فقد عاد الاشكال لان البحث انما وقع عن متعلق هذا
التصور فانه ان كان نفيا محضا فكيف حصل التميز وان كان ثابتا فبقي ...

المخ في الذهن والمخ في الخارج وفيه ما مر للعدوم في الخارج ثابت في
الذهن من حيث هو موصوف بالمعلومية وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومية با
لثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه لا بالثبوت بل انما يسلب عنه
الثبوت وليس بين الحكمين تناقض لان موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا نجري
الثابت المطلق الشامل للخارج والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية
ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية واما قوله شريك الباري ممتنع
هو الذي يمتنع وجوده لذاته وحاصل في الذهن ليس كذلك لم يجز اسناد مفهوم
الشريك هنا يشتمل على ماهيتين متغايرتين وذلك لوجهين لشريك من حيث
الماهية واستناع الوجود من متغايرتين لان ذاته الموصوف بالامتناع محكوم عليه
بسبب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنواني له وغير
محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم بالوجوب من حيث
الماهية فيتعلق بكل وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير
تلك الجهة فينبغي ان تفهم في امثال هذا الموضع حتى ينحل الاشكالات التي ترد
عليها مسئلة المشهور ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لان العقل لو لم يكن من قبيل العلوم
لصح انفكاك احدهما عن الآخر لكنه ممتنع لاستحالة ان يوجد عاقل لا يعلم شيئا البتة

او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلا ثم ليس هو علما بالمحسوسات لحصوله في
البهائم والمجانين فهو اذن علم بالامور الكلية وليس من العلوم النظرية
لانها مشروطة بالعقل فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه
وهو محال فهو اذن عبارة عن علوم كلية بديهية وهو المطلوب فقيل عليه لم قلت ان
يقتضي جواز الانفكاك كما في الجوهر والعرض مثلا فان وكذا العلة والمعلول
سلمنا لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في حق النائم واليقظان الذي
لا يكون مستحضرا لشيء من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وعند هذا
ظهر ان العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الحواس
قال ابو الحسن الاشعري العقل علوم خاصة وزادت المعتزلة
في العلوم التي يشتمل عليها العقل بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه
في البديهيات وقال القاضي ابو بكر هو العلم بوجوب الواجبات او
استحالة المستحيلات ومجاري العادات وقال المحاسبي من اهل السنة
هو غريزة يتوصل بها الى المعرفة وما ذهب اليه هو الصواب ومنها
القدرة والمرجح بها في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول
وان كان امرا زائدا ففيه النزاع احتج اصحابنا بان حركة المختار متميزة
عن حركة المرتعش وليس للانسان الا بهذه الصفة فيقال لهم متى يثبت هذا فلا مستبان

قبل الاتصاف بالفعل وحال الاتصاف به فالاول يبطل قولكم لا يثبت القدرة
قبل الفعل ما ثاني ثم كان المرتعش كما لا يمكن من ترك الحركة حال وجودها
لاستحالة ان يكون الشيء معدوما موجودا في زمان واحد ويقال ايضا
في ثبت هذا الامكان حال خلق الحركة او قبلها والاول باطل لان
حصولها حال خلقها امر ضروري والثاني باطل لان حصولها قبل
خلقها مستلزم ح وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار المختار لا يتمكن
من الحركة حال وجود الحركة فيه نظر لان المختار لا يتمكن من الحركة
مع فرض وجود الحركة اما مع قطع النظر عن ذلك فمتمكن لوجود القدرة
المقتضية له ويقال للمعتزلة في ثبت هذا الاختيار عند استواء
الدواعي او عند رجحان احدهما على الآخر وهو مح لان عند الاستواء
يمتنع الفعل وعند الامتناع لا يثبت الحكمة والثاني مح لان حصول الترجيح يجب
الراجح ويمنع المرجوح وعلى هذا التقدير لا يثبت الحكمة الاختيار
عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل الكثير وتركه من القادر تبعا للداعية او
عدم داعية وهو متساوي النسبة الى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وعند
متساويها عند اعتبار احدهما ومستند الوهم جواز صدور احد الطرفين
من المختار من غير ترجيح احدهما على الآخر فاوردوا امثلة الجائع والعطشان

والهارب اذا حضرهم رغيفان متساويان او قدحان متساويان
او طريقان متساويان فانهم يختارون احدهما من غير ترجيح وقيل
الذين لا يجوزون ذلك يقولون الترجيح لا بد منه والعلم بالرجحان شيء
ولعله يختار احدهما لوجود الرجحان وان لم يشعر بالرجحان ومنهم من
وهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بان الطرف الراجح يكون اولى
ولا ينتهي الى حد الوجوب وهذا اختيار محمود الملاحمي واكثر بعضهم كون الاولوية
كافية لمثل هذه خواص المكن وابو الحسين واصحابه قالوا عند الداعي يجب
الفعل وعند عدمه يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار فان تعريف الاختيار هو ان يكون
الفعل والترك بالقياس الى القدرة متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه
واجب او ممتنع ومن عدم التمييز بين الامرين في هذه المسئلة يحدث الاختلاف
الجاري بين القائلين بالايجاب والاختيار مسئلة القدرة مع الفعل
خلافا للمعتزلة لنا ان القدرة عرض فلا يكون باقية فلو تقدمت على الفعل لكان
استحال ان يكون قادرا على الفعل ان حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل
والعدم المستمر يستحيل ان يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة
المسئلة مبنية على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض والذي يستدل
به من فرض القدرة مع عدم الفعل او وجوده ليس بدليل على ذلك لان ذلك الامتناع
انما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل والذي امتناع وجود القدرة بعد

العقل لذاتها احتجوا بان الكافر حال كونه مكلف بالايمان فلو لم
يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا لكان ذلك تكليفا بالايطاق وايضا
لا حاجة الى القدرة لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث
الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به الى القدرة فلا يجب ان
يكون القدرة مع المقدور ولزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى
والجواب عن الاول انه وارد عليكم ايضا لانه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل
وحال حصول الفعل لا قدرة عليه فان قلت انه في الحال مامور بان ياتي
به في ثاني الحال قلت هذا مغالطة من كونه فاعلا للفعل اما ان يكون هي
نفس صدور الفعل عنه واما ان يكون امرا زايدا عليه فان كان الاول استحال
ان يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود وان كان ذلك استحال ان يقال
انه مامور بان يفعل في الحال فعلا لا يوجد الا في ثاني الحال وان كان الثاني كانت
تلك الفاعلية امرا حادثا فيفتقر الى فاعل آخر والكلام في كيفية فعله كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وعن الثاني انه منقوض بالعلة والمعلول والشرط والمشروط
وعن الثالث ان المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمان
حدوثها واما التعلقات السابقة فلا اثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه
في قدرة العبد لانها عرض باقية السؤال الاول عن حجته ان الكافر

مكلف

مكلف بالايمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس تكليفا
بما لا يطاق ومن حيث فرضه في وقع الامر منه في حال قدرته على الايمان فلو كان
مكلفا بالايمان كان تكليفا بما لا يطاق وهكذا في السؤال الثاني فالحاجة
الى القدرة وحدها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا اليها اما حدوثه
مع حدوث الفعل او عدمه وفي السؤال الثالث ان نسبة قدرته الى الله تعالى
كقدرة العبد مع ان قدرته تتقدم اذ الطرف مع وجود الارادة او مع عدمها
الاختيار وجه كما في العبد وقوله في الجواب هذا وارد عليكم لانه حال
حصول الفعل لا يمكنه الفعل ايضا فيه نظر لانه اذا اخذ حال حصول القدرة
حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه لا من حيث القدرة بل من حيث فرض
مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع ح وايراد النقض بالعلة والمعلول
والشرط والمشروط ليس بتام لان العلة ايضا قبل وقوع المعلول مستجمعة للعلية
وكذا حال وقوعه وذلك لا يضاف الفعل والحال اليها والقول بان تعلق قدرة الله
تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل ليس بشيء لان الفعل يجب في زمان
حدوثه ان لم يكن قدرة ومنشأ جميع هذه الاغلاط شيء واحد وهي
ما مر ذكره مسئلة القدرة لا يصلح للضدين خلافا للمعتزلة لنا
ان القدرة عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من

ذاك وان نسبة القدرة الى الطرفين ان كانت على السوية استحال ان يصير
مصدرا للاثر الا عند مرجح فلا يكون مصدرا للاثر الجميع فيقبل هذا المرجح لم
يكن ذلك قدرة على الفعل وان لم يكن على السوية لم يكن القدرة قدرة
الا على الراجح المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكن
ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذلك يشتركان في مفهوم انما
يختلفان من حيث تعلقهما تارة بهذا وتارة بذاك فان كان المراد من
القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين وان كان المراد بها
مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على انواعها الا بالا
شتراك اللفظي ويقع على انواع بعدد المقدورات وهذا لم يقل به احد
وقوله ان كانت نسبة القدرة الى الطرفين على السوية احتاجت الى
مرجح وقيل المرجح لا يكون قدرة على الفعل يقتضي ان يصير القدرة مبدا للفعل
مع زايد وهو بعين مذهب من يقول القدرة صالحة للضدين وانما ذهب
ذهب لهان القدرة لا يصلح للضدين لقوله القدرة هي التي لا يتخلف زمان القدرة
التي يكون مع احد الضدين غير التي يكون مع الضد الآخر لا سيما انهم
لا يفرقون بين القدرة وبين مبدا الفعل او الترك مسئلة عند
اصحابنا العجز صفة وجودية وهو مشكل لعدم الدليل فقال الذين فعل العجز

عبارة

عبارة عن عدم القدرة اولى من العكس ضعيف لانا نساعد على ان كلها محتمل
وانه لو لا الدليل لبقي ذلك الاحتمال ان كانت القدرة عبارة عن سلامة
الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة يعرض للاعضاء ويكون ح وجوديا والقدرة
اولى بان لا يكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان كان العجز ما يعرض
لمرتعش عن حركته فالعجز وجودي ولعل الاصحاب ذهبوا اليه اما ان كانت
القدرة هيئة يعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او ما هو علة له و
العجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ومنها الارادة
والكراهة ومن الناس من زعم ان الارادة عبارة عن علم الحي او اعتقاده
او ظنه بان له فيه منفعة وهو باطل لانا نجد من انفسنا ميلا مرتبا على
هذا العلم فيتغايران والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان قد ينفر
طبعه عن شرب الدواء ثم يريده القايل بهذا لا يتفق على هذا بل يريد
فيه بقوله ان له او لغيره ممن يؤثر خيره فيه منفعة يمكن وصوله اليه او الى
ذلك الغير من غير مانع من تعب او معارضة ثم في وجود ميل مرتب على هذا الا
عتقاد مغاير له نظر قالوا هذا الميل يحدث لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء
قدرة تامة فيحصل له ميل الى شيء يريد حصوله ولا يحصل بحسب تمنيه وكذلك مثل
الشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة يكفي الاعتقاد

المذكور مسئلة منهم من قال ارادة الشيء كراهة ضده وهو باطل لانه قد
يراد الشيء حال الغفلة عن ضده الصواب ان يقال ارادة الشيء يلزمها كراهة
ضده بشرط التفطن للضد مسئلة العزم عبارة عن ارادة جازمة
حصلت بعد التردد فيه والمحبة عبارة عن الارادة لكنها من الله تعالى في حق
العبد ارادة الثواب ومن العبد في حق الله تعالى ارادة الطاعة والرضا قيل
انه الارادة وقيل انه ترك الاعتراض التردد المذكور يحصل من الدواعي
المختلفة المتقيدة عن الاراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة
فان لم يوجد ترجيح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم والمحبة تقع
باشتراك الاسم على ارادة هو مبدأ فعل وهو الذى نسبة الى ارادة الثواب
والطاعة وعلى التصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق
لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة ابرار
عباد العارفين فهو التصور الكمال المطلق فيه والرضا قال ابو الحسن الاشعري انه
ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على الابد وهذا من اسمائه تعالى واما من العبد
فهو ترك الاعتراض والرحمة قيل هو النعمة وقال ابو الحسن هو ارادة الانعام
والولاية ارادة الاكرام والتوفيق والبغض والعداوة ارادة الاهانة والطرد
والتعذيب والسخط ارادة التعذيب والاختيار عند ابي الحسن هو الارادة و

لدى العقل بترجيح احد الطرفين والمشيئة هى الارادة والكراهية ضد قول فيهما
مسئلة المنافاة بين الضدين ذاتية او للصارف عنه ما تقدم
في باب الاعتقادات قيل ارادة الحركة ترجيح صدورها في
ارادة السكون ترجيح صدورها فكما انهما متنافيان لذاتيهما كذلك
ارادتهما وفيه بحث قالوا ارادة الحركة تصرف الفاعل عن ارادة السكون
فالكلام فيه مثل ما مر مسئلة الارادات ينتهى الى ارادة ضرورية
دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله تعالى
قيل اسناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بلا واسطة في ايجاد
الشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضيه انتهاء الارادة الى ارادته تعالى
الثاني لا ينافى القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط قدرة
وارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله تعالى بلا واسطة
او بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال
ما مع الاختيار فاعله لا يدفع هذا الالزام باقامة البرهان على ان الاشياء كلها بقدرة الله
ومنها كلام النفس ولم يقل به احد الا اصحابنا قالوا الامر والنهى والخبر
امور معقولة يعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظ اخرى فهي معان مغاير
لهذه اللغات وليس عبارة عن تخيل الحروف لان تخيلها تابع لها ويختلف باختلاف فيها

معانى اللغات لا يختلف البتة وليس الامر عبارة عن الارادة لان الله تعالى
يأمر بما لا يريده ويريد ما لا يأمر به وظاهر انه ليس عبارة عن العلم والقدرة
والحيوة فلا بد من نوع آخر قالوا كلام النفس هو الفكر الذى يدور في
الخلد ويدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الاشارات اخرى والدليل
الدليل على اثباته ان العاقل اذا امر غلامه بامر وجد في نفسه اقتضاء الطلب
منه وجدانا ضروريا ثم انه يدل على ذلك الطلب ببعض العبارات او بنوع من
الاشارات او برقم من الكتبة هكذا قيل وقيل ابو هاشم اثبت كلام النفس
سماه بالخواطر وزعم ان ذلك الخاطر يسمعها ويدركها وقال ابو الحسن ان
لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك
وقال قوم على الاول بالحقيقة وعلى الثانى بالمجاز وقال قوم
بالعكس من ذلك ومنها الالم واللذة اما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا
ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبارة عن الخلاص من الالم وهو باطل لانه اذا
وقع نظر الانسان على صورة مليحة فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور
بتلك الصورة قبل ذلك حتى يحصل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليها
وزعم ابن سينا ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى ويقرب
قول المعتزلة منه قالوا ان المدرك ان كان ادراكه متعلق الشهوة كالحلو

في حق الاجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلق النفرة كما في حق السليم كان
ادراكه الما ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس الا الادراك واتفقت
الفلاسفة على ان تفرق الاتصال موجب للالم في الحى وخالفهم الرازى فى ان التفريق
لا يكون علة لامر الوجودى وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال
حد الالم ادراك المنافى واحد منعكس فكل ادراك الم وهذه الحجة لفظية
نقل عن ابن زكريا انه قال اللذة خروج من الحالة الطبيعية وذلك لكون
الادراك انما يحصل بانفعال الحاسة لمقتضيه تبدل حال فاحدهما بالعوض كان لها باللذات
وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون ان اللذة والالم هما الادراك نفسه و
مختلفان باختلاف متعلقيهما وهو اما الشهوة او النفرة فقال الملص ومثل هذا
الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك ومخالفة المصنف ان تفرق الاتصال
ليس موجب للالم في الحى انما كان لانه يقول التفريق موجب سوء
المزاج الذى يقتضيه طبايع المفردات عند تفرقها فالسبب الذاتى هو سوء
المزاج والتفريق يقتضى زوال الاعتدال الذى حصل من الكسر والانكسار
فالتفريق ليس سببا بالذات للالم عنده فهو زوال الاعتدال والالم انما يحصل من
سوء المزاج هكذا فسر قوله تلميذه قطب الدين المصرى لكن قوله عقيب ذلك
وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على ذلك انما قولها التفريق
ظاهر

عدمی فلا یکون علة للوجودی فینتقض بان العدم لا یکون علة للوجود العدمی و
ربما یکون علة لعدم الحرکة فیما من شأنه ان یتحرک فانه علة لاحد الاکوان
الذی هو السکون وعدم الشرط علة لعدم المشروط وعدم الغذاء فی الحیوان الصحیح علة
للجوع وتفرق الاتصال فی العضو الذی لا یکون حسه حسا ویعرض له خدر او
یکون معتادا او یکون النوع طبیعیا کما یحصل فی المغتذی عند نفوذ الغذاء
فی اجزائه لا یکون مؤلما بل الالم عندهم احساس عضو بتفریق اتصال والجارح
هو الاحساس بالمنافی فهو اذن جزء للالم واذا کان التحدید صحیحا فلا
یکون الانعکاس لفظیا ومنها الادراکات وهی غیر العلم لانا نبصر
الشیء ثم یغیب عنه فندرک تفرقة فی الحالین مع حصول العلم فیهما فالابصار
غیر العلم لکن الفلاسفة والکعبی وابا الحسین زعموا انه علم یتعلق
بصورة المرئی والمتکلمون محتاجون الی الفرق فی هذا الاحتمال لیمکنهم بیان
انه تعالی سمیع بصیر قالوا الادراکات خمسة فی الحواس وزاد القاضی ابو بکر
فیها ادراک الالم واللذة وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا کل ادراک
علم ولیس کل علم ادراکا والقول بان الابصار ... فی الحد متخاص من بعض
بالآلة ولیس ببعید ان یکون فی غیرها علی وجه آخر کما فی الارادة فانها فی العبد
بخلافها منه تعالی مسئلة اختلفوا فی الابصار منهم من قال انه بخروج

الشعاع عن العین وهو باطل والا لوجب تشوش الابصار عند هبوب الریاح
ولامتنع ان یری نصف السماء لامتناع ان یخرج عن حدقتنا ما یتصل بکل نصف
السماء او یولد فی جمیع الاجسام المتصلة بین حدقتنا وبینها
القائلون بالشعاع وهم الحکماء المتقدمون لا یقولون بخروجه عن العین
الا بالمجاز کما یقال الضوء یخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوش شعاعه عند هبوب
الریاح لیس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنیرات لا یتشوش بهبوبها
قالوا لو کان الشعاع جسما لزم تداخل الاجسام ولو کان عرضا لزم
انتقال الاعراض وایضا قالوا الشعاع من العین کیف یصل الی الثوابت
دفعة فان الحرکة تحتاج الی زمان وغیر ذلک وکل ذلک لا ینتهض علی
الاشعة وکل ما تقولون فی ... هنالک هو الجواب هنا وامتناع رؤیة نصف
السماء بشعاع الحدقة دعوی مجردة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لکان اصوب
واذا جاز ان یضیء نور السراج الصغیر هواء بیت کبیر وجب انه لم یستبعد
ذلک فکذلک انه لیس مستبعدا ما استدلوا علی کون الابصار بالشعاع باشتراطه
بکون المبصر فی ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما کان بعضه
معینا فی افادة البعض وایضا کما یقع لشعاع الاجرام النیرة انعکاس

وانعطاف ونفوذ فیما یحاذیها من الاجسام الشفافة یقع لشعاع العین
مثله بعینه کما بین فی کتب المناظر والمرایا وبالجملة الکلام فی هذا الموضع طویل
والاشتغال به غیر مناسب لهذا الموضع فلیطلب من الصناعة المختصة به
ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والا لما ادرک العظیم لامتناع انطباع
العظیم فی الصغیر ولما رأینا القریب علی قدره والبعید علی بعده وهذان الوجهان
انما یردان علی من قال المرئی هو الصورة المنطبعة فقط اما من جعل انطباع الصورة
الصغیرة فی الحدقة شرطا لادراک المرئی الکبیر فی الخارج لا یرد علیه ذلک
اما قائل الانطباع ارسطاطالیس واصحابه وبینوا السبب فی رؤیة
العظیم من بعید صغیرا وابطاله بامتناع انطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانهم
لا یشترطون فیه انطباع العظیم بنفسه او بمقداره بل قالوا بانطباع شبح منه
ولعل مقدار الشبح علی ... یقتضی ادراک ذی الشبح علی عظمه وذلک کما
ینطبع فی المرآة نصف السماء والاجرام التی فیه واما رؤیة القریب علی قربه و
البعید علی بعده بعد الابعاد فلعل المنطبع فی العین یکون علی هیئة یفید
ادراک الابعاد ونحن لما یظهر علینا ان نبرهنا استبعدناه مع انا نری من الناس
مصورین صور الاجسام علی السطوح علی وجه یدرک الناظر فیها اعماق

الاجسام وابعاد ما بینها مسئلة الادراک عند سلامة الحاسة
وحضور المبصر وسائر الشرائط المذکورة غیر واجب عندنا خلافا للمعتزلة
والفلاسفة لنا انا نری الکبیر من البعید صغیرا وما ذاک الا لانا نری بعض
اجزائه دون البعض مع استوائها بأسرها فی کل الشرائط ولا یقال انما
رأینا الجسم الکبیر فقدر ما رأینا کل واحد من اجزائه ویستحیل ان یکون رؤیة
واحد من تلک الاجزاء مشروطة برؤیة الجزء الآخر والا لدار ولم تقع الرؤیة
فرؤیة کل واحد منها غنیة من رؤیة الاخری واحتجوا بانه لو لم یجب ذلک
لجاز ان یکون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها والجواب انه معارض
بجمیع العادیات القائلون بان الابصار ... للموجودات
عن علم بالمبصرات یقولون بوجوب الابصار عند الشرائط المذکورة
لامتناع ان یکون الابصار بالآلة وان یحجبه شیء عن شیء واما المعتزلة و
الفلاسفة یقولون الابصار ... هو علم بالمبصرات ویوجبون ابصار
الخلق عند عشر شرائط بعد سلامة الآلة وهی کون المبصر کثیفا
وغیر مفرط فی الصغر ومحاذیا للآلة او فی حکم المحاذاة ...
والمتوسط بینهما شفافا ووقوع الضوء علی المبصر وکون الضوء
غیر مفرط وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وان یقصد الابصار

وانه لا يقارنه ما يوجب الغلط و يدعونه في وجوب الابصار العلم
الضروري واما بتقليل رؤية الكبير صغيرا برؤية بعض اجزائه دون
البعض فليس بشيء فان ذلك يقول من لا يعرف السبب فيه ومعارضته
المشايخ في ذلك بالعاديات هو انه يقال من المحتمل ان الشمس لا يطلع
غدا وان الجبال التي رأيتها صارت جواهر والبحار دما وامثال ذلك مع
نجزم بعدمها بسبب اجراء العادة كذلك ههنا من المحتمل ان لا يبصر مع
اجتماع الشرايط لكنا نقطع بالابصار ولا يلتفت الى ذلك الاحتمال لان
العادة جارية بالابصار مسئلة اختلفوا في انه هل يعتبر في
السمع وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ فعندنا انه غير واجب
خلافا للفلاسفة والنظام لنا لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول
بيننا وبينه جدار صلب اذ الهواء الحامل لا يدخل في مسام ذلك الجدار ولا يبقى
على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا للحروف ولانه كان
يجب ان لا يدرك جهات الصوت كما لا ندرك بلمس الشيء الى حال وصوله الينا
لا جرم لا يدرك بحس اللمس جهة وصوله الينا القايلون بالتموج
لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكله الذين يتمثلون به في تموج
الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه بل الكيفية الحاصلة في

نفرج منه

نفرج منه بسبب القرع و انبساط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع
القرع فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل في عمق الماء والهواء
ايضا لا يعرفون بامثاله وجود التموج في جسم غير الماء والهواء بل يجوزون
في غيرهما كما يحس به في الاواني الصفرية وارتفاعها زمانا بسبب القرع و
احداثها الصوت بعد القرع زمانا طويلا وايضا الاحداث القرع على
جسم مصمت لا مسام له اصلا فان السامع يسمع الصوت من غير ان يصل من موضع
القرع هواء الى صماخه بل يتادى التموج من ذلك الجسم الى الهواء الذي يجاوره
من الهواء الى الصماخ وادراك الجهات بسبب نسبة مجيء في الهواء بعد الاحساس
بجهة القرع وقال ابو البركات البغدادي كان النفس يتبع الهواء القارع
في جهة القارع حتى يحس بذلك قياس السمع على الشم لا يجدي بطائل
ادراك الشم قد يكون لتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرايحة
وقد يكون لانفصال اجزاء لطيفة منه ووصولها الى الخيشوم كما في البخارات
وقد يكون لتعلق القوة المدركة بها لا بتوسط شيء هناك وهذه الاحتمالات ولما
ادراك الذوق فيقدم تقدم الكلام فيه فهذه اشارة مختصرة الى اقسام الاعراض
الوجهان الاولان موجودان في اشياء لا يتفق احساس الحس بها وفي
البخارات والوجه الثالث بعيد فان القوة لا تتعلق بجزء لها ولا تنفك عن محلها

هل يجوز على الجواهر والاعراض انتقال الاعراض
فصل في المسئلة وبيان

احكام الاعراض مسئلة اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع
الانتقال على الاعراض لان الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز
آخر وذلك انما يعقل في المتحيز والحجة المشهورة انا لو قدرنا العرض
خاليا عن جميع الاوصاف غير اللازمة فاما ان لا يحتاج الى المحل او يحتاج
والاول باطل لانه حينئذ يكون غنيا بذاته عن المحل والغني بذاته عن المحل
يستحيل ان يعرض له ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض
وان احتاج فاما ان يحتاج الى محل مبهم وهو محال لان ما يتحقق الموجود في
الخارج موجود في الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في
الخارج او الى معين فيلزم استحالة مفارقته عنه وهو المطلوب ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان لا يحتاج في ذاته بل لا يقتضي بذاته عن المحل لا يعرض له
ما يحوجه اليه قلنا العرض عندنا لا يصدق عليه انه يجب ان لا يكون في المحل
حتى يكون ذلك منافيا لحصوله في محله بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب
ان يكون في المحل وهذا لا ينافيه الحصول في المحل بسبب منفصل انه يحتاج
الى المحل لكن لا يحتاج الى محل معين وما ذكره منقوض باحتياج الجسم
المعين الى مكان غير معين ولان الواحد بالنوع معين فاحتياج الواحد
بالشخص الى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعين الواحد بالشخص

نفي

نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز بعد الحصول في حيز من الحيز عن الاعراض
لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن ان يخيله فضلا ان يدعيه والمطلوب
ههنا هو نفي الانتقال ههنا بمعنى الحصول في محل بعد الحصول في محل غير ذلك
المحل وهو لم يتعرض لذلك اصلا وما اورده من الحجة مزيف لما ذكر والبرهان
عليه ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي الا بمحل فيه
الشيء المحتاج في وجوده الشخصي الى علة لا يمكن ان يحتاج الى علة مبهمة لان
المبهمة لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج
لا يفيد وجودا في الخارج بالبديهة فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بمحل بعينه
يتحقق به وجوده الشخصي ويتبدل بتبدل ذلك الوجود ولذلك يمتنع انتقاله عنه اما
الشيء الذي يحتاج في صفة غير الوجود الشخصي من حيث طبيعته ذلك الغير
كالجسم المحتاج في التحيز الى الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمتنع ان ينتقل من حيز
بعينه الى حيز آخر بعينه يساوي الحيز الاول في صحة التحيز وهكذا اذا افتقر
المكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى
احد اجزاء ذلك النوع لا بعينه ولذلك امكان انتقاله الى جزء آخر و
ايضا الوجود الشخصي الحاصل من سبب موجود معه يمكن ان يختلف
شرايطه بحسب الى مدة مختلفة كالهيولى المحتاجة الى صورة بعينها وذلك غير

المسئلة الثانية في امتناع قيام العرض بالعرض

لمحل فيه فان تشخص الهيولى لا يتبدل بتبدل تشخص الصورة والعرض المعين
لا يكون ذلك العرض عند تبدل محله مسئلة اتفق المتكلمون على
امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة ومعمر لنا انه لا بد من
الانتهاء بالآخرة الى الجوهر وح يكون الكل في حيز الجوهر تبعا له وهو المراد بالحلول
والكل قائم به احتجوا بان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه
بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاللونية
صفة مغايرة للسوادية قائمة بها وهما موجودان لانه لا واسطة بين
الوجود والعدم فاللونية عرض قائمة بالسوادية وايضا فكون العرض
حالا في المحل ليس نفس العرض ونفس المحل لصحة ان نعقلهما مع الذهول
عن ذلك الحلول وليس امرا عدميا لانه نقيض اللاحلول فهو صفة قائمة
بذلك العرض ثم الكلام فيه كما في الاول فهنا اعراض لا نهاية لها تقوم كل
واحد منها بالآخر والجواب عنها بعد ما مر تقريرها وجوه
الى ما تقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض بالبعض وقيام بعض الاعراض
بالجوهر والقائل بامكان قيام العرض بالعرض متى قال بان لا يترتب لا يمكن
ان يكون لها الى الجوهر اما الخلاف في ان السطح هل يمكن ام لا وهو
يتعرض لذلك وما اورد من احتجاج القائل بذلك ليس بصحيح لانه قائم

الصفات بمقام الاعراض والصفة لا يحتمل الا امر عدمي والعرض امر وجودي
ثم انه غير قائم وقيام بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الاعراض ببعض
اما اللونية فجنس للسوادية بمعنى ان السواد لون مخصوص والجنس لا يصح
بان يكون موصوفا وكونه قابضا للبصر لا يصح بان يكون صفة والجنس لا
يكون عرضا قائما بالنوع ولا الجزء بالكل وايضا كون العرض حالا في محله
اضافة ولا وجود لها الا في العقل كما مر ولا يتم بل يعتبر عند وقوف
العقل عن الاعتبار وكون الحلول نقيضا للاحلول لا يقتضي وجود الحلول
كما بيناه مرارا وحاصل الجواب على ما مر غير مفيد هاهنا والقائلون به يقولون
كل عرض يحل في محل فانه يفيد صفة للمحل والسرعة تجعل الحركة سريعة
ولا يوصف الجسم بها فهي عرض للحركة لا للجسم والوجوه ان كانت عرضا
فحلها العرض يحل فيه والنقطة فصل للخط لا للجسم

في بيان ان الاعراض هل يبقى بقاءها ام

شاعرة على امتناع بقاء الاعراض لان البقاء صفة ولو بقي العرض لزم قيام
العرض بالعرض ولانه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقاء
لا يكون واجبا ولا لا انقلب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي بل يكون
ذاتيا جائزا وله سبب هو اما وجودي او عدمي اما الوجودي فاما الموجب
كما يقال انه يعدم بطريان الضد وهو قح لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم

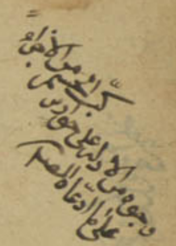
الضد الاول عنه ولو علل ذلك العدم به لزم الدور واما المختار كما يقال
انه تعالى يعدمه وهو قح لان المعدوم عند العدم اما ان يكون قد صدر عنه
امر او لم يصدر عنه اثر وهو قح لان القادر لا بد له من اثر واما العدمي فان
يعدم لانتفاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كما
الكلام في عدم العرض فثبت انه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه لكنه قد يعدم
فيمتنع بقاؤه فنقول على الاول لا نسلم بان البقاء عرض سلمناه لكن لم لا يجوز
قيام مثل هذا العرض بالعرض وعلى الثاني لم لا يجوز ان يجب عدمه
بقاؤه في زمان معين وهذا لا ينافي كان جائز الوجود في الزمان
الاول ثم انقلب ممتنعا في الثاني فلم لا يجوز ان يبقى ازمنة كثيرة ثم
ينتهي الى زمان يصير فيه ممتنع الوجود لعينه وح يعدم لا بسبب سلمناه انه لا بد
من سبب لكن لم لا يجوز ان يعدم لانتفاء الشرط وهو ان يكون الاعراض
الباقية مشروطة بالعرض لا يبقى فعند انقطاعها ينتفي الباقي والانتفاء في دفع
هذا الاحتمال الا الاستقراء الذي لا يفيد الا الظن ثم احتجوا على جواز
بقائها بانها كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول فيكون كذلك في الثاني
اذ لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعا في زمان آخر لعلى
هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب واما

لعينه وعلى هذا النقدير يلزم نفي الصانع تعالى الله علوا كبيرا
ابو الحسين البصري يدعي ان العلم ببقاء بعض الاعراض كالسواد والبياض
ضروري وقوله طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه
مجرد استبعاد القائل بان الضد ينتفي عند طريان ضده بل يقول عدم الضد
الاول معلل بطريان الضد على محله وترجيح احد القولين على الآخر محتاج
الى دليل وقوله المعدوم ان صدر عنه امر فتاثيره في تحصيل امر وجودي
ايضا غير لازم عنده فانه يقول تاثيره امر يتجدد وذلك الامر ليس ايجاد معدوم
بل هو اعدام موجود فالدليل على ان الاول يمكن حصوله دون الثاني بل الممكن اذا
حصل معه مرجح احد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف وجودا كان
او عدما والا لما كان الطرفان متساويين في النسبة اليه وذكر شرط
الجوهر يحتاج الى احضار الشرائط فيتحقق ان الجوهر قابل للعرض فقط وانما يحتاج
فاعله الى وجود شرط آخر فان الشمس فاعل الاضاءة وجبه الارض شرط المحاذاة
فانها ان زالت صار وجه الارض غير مضيء وان كان القابل والفاعل موجودين
وباقي الكلام ظاهر مسئلة اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في
محلين الا ابا هاشم فانه قال التأليف عرض واحد حال في محلين ووافقنا
على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا
ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب فانه حاصل في

في بيان ان العرض الواحد هل يقوم بمحلين

العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك جاز ان يكون الحاصل في
هذا المكان هو الحاصل في ذلك فيكون الجسم الواحد حاصلاً في مكانين ولانه
والفرع امتناع الحلول في الاثنين فبطلانه بالفرق واحالة صعوبة التفكيك على
الفاعل المختار اولى من التزام حلول المحال بعينهم من يكون العرض
الواحد حالاً في محلين معناه ان احدهما ان العرض الواحد الحال في محل
هو بعينه حال في الاخر والثاني ان العرض الواحد الحال في مجموع شيئين حال
باجتماعهما محلاً واحداً والاول باطل لا باقاله فانه قاس العرض على الجسم
الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لصح اجتماع عرضين في محل واحد
قياساً على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الكثرة
في محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحيوة مما لا يدفعه احد
الدليل على بطلانه ان العرض محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو
امكن حلوله في محلين ثبت استغناؤه بكل واحد منهما عن الاخر فيكون
محتاجاً الى كل واحد منهما ومستغنياً عنهما معاً وهو باطل والثاني لم يقم حجة
على امتناعه والفلاسفة يجوّزون بقيام العرض الواحد بمحل منقسم
الى اجزاء كثيرة كالوصف بالعشرة العشرة الواحدة والتثليث
بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحيوة بنية بحرية الى اعضاء
وابو هاشم انما قام تأليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف

منها دون الجواهر بل يحتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما لكان لعلة لم
يتعدد انفكاكهما ولم يقايس بما فوق الاثنين لان التأليف لو قام مثلا
بثلثة جواهر بمراد بل واحد منها من الاجتماع بالاثنين وجب انعدام
التأليف بانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بطلان ما علم لو
جود قوله بعد ابطال قيام العرض الواحد بمحلين في جواب ابي هاشم ان احالة
صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بان يلصق احدهما بالاخر اولى من التزام
جواز حلول العرض الواحد في محلين اما الاجسام فالنظر في مقوماتها
وعوارضها اما المقومات ففيها مسائل مسئلة لا شك في تركيب الاجسام
المركبة عن الاجزاء اما البسيطة المحسوس فلا شك انه قابل للانقسام فالانقسام
الممكن اما ان يكون حاصلاً بالفعل او لا يكون كذلك وعلى التقديرين فاما ان يكون
متناهيا او غير متناهي يخرج من هذا التقسيم اقسام اربعة احدها كان الجسم المركب
من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا وهو مذهب جمهور المتكلمين و
ثانيها انه مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام وثالثها انه غير
مركب لكنه قابل للانقسامات المتناهية وهو قول محمد ورابعها انه مركب
ولكنه لا ينتهي في الصغر الى حد لا يقبل بعد ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول
جمهور الفلاسفة لطلاق لفظ الموضوع على الاجزاء ومخالف للعرف



فان المقوم يقال للجوهر الذاتي والجزء لا يحمل على كله والذي يصير الشيء المبهم
بسببه محصلاً بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون كذلك والقول المردود هو الذي
نسبه في سائر كتبه الى محمد الشهرستاني فانه قال بذلك في كتابه الموسوم بالمناهج
والبيانات قال لنا وجوه الاول ان النقطة بالاتفاق وجودية كان
للخط بماسي بها عرضه وما به يماس الشيء غير ما لا يكون عدماً محضا وهي غير منقسمة
بالاتفاق والا لكانت طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط احد قسميها
فلا يكون الطرف طرفا والثاني ان موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسة لسطح
المستوي الحقيقي غير منقسم والا لكان المنطبق منها على المستوي مستويا فكانت
الكرة مضلعة ثم هذه النقطة ان كانت متحيزة ثبت الجوهر الفرد وان كانت
عرضاً فمحلها ان كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما
فهو المطلوب قوله ان النقطة بالاتفاق امر وجودي غير ممنوع قوله وهي غير
منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله انها نهاية الشيء عدمية فلا يكون وجوديا فا
لنقطة عدم نقطة انما نهاية الخط فاذن هذا الاتفاق من غير تناقض الخصم
ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان اصوب قوله وان كانت عرضا
فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها ابو غيرهم عند محلها
فانهم يبنون على اعراض الى السارية في محلها والى غير السارية يعدون

النقطة من غير السارية يقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام محلها
وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي المستوي يكون عندهم بنقطة هي طرف
من قطر غير متحرك لو كانت الكرة متحركة وموضع التماس منها فاذا ماست الكرة سطحا اخرى
بالطرف الاخر من ذلك القطر وصرت مما يرة غطية بنقطتي التماس انقسمت
تلك الدائرة بسبب النقطتين الى اربع قسي اثنتان مماستان للسطح واثنتان
غير مماستين وغير ذلك من انطباق القوس على السطح المستقيم و
كون التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة
على ما مر الثاني الحركة لها وجود في الحاضر والا لم يكن ماضية ولا مستقبلة
لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع
صيرورته كذلك وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا ثم ذلك الحاضر
غير منقسم والا لكان بعض اجزائه قبل البعض فعند حضور احد النصفين
لا يكون النصف الاخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا هف فاذن الحاضر
من الحركة غير منقسم وعند فنائه يحصل جزء اخر غير منقسم فالحركة
مركبة من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة ثم يقول القدر المقطوع من
المسافة بكل واحد من تلك الاجزاء التي لا تتجزى ان كان منقسما كان
الحركة الى نصفه نصف تلك الحركة منقسمة هف فان لم يكن منقسما فهو

للجوهر الفرد فخالفة نفل الحركة لا وجود لها الا في الماضي او في المستقبل
وامّا في الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان
لا يكون فيه حركة لان كل حركة في زمان وكذلك سائر الفصول المشتركة
للمقادير الاخر ليست باجزائها اذ لو كانت الفصول المشتركة اجزاء للمقادير
التي هي فصول لها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة والقسمة الى
اقسام قسمة الى خمسة اقسام وهكذا فاذن الحاضر ليس بحركة وهو ادعى
انه هو الحركة وبنى عليه بيانه والمخالف لا يسلّم ان الماضي من الحركة كان
موجودا في آن حاضر انما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس الى الحال
قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل
بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يحكم فان الحركة انما تقع في زمان
ولا يقع شيء من الزمان في حاضر لانه غير قار الذات الثالث
لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من اوله الى آخره
بالحركة لان ابعد الوصول الى نصفه ولامتنع الوصول الى نصفه الا بعد
الوصول الى نصفه اذ الكانت المفاصل غير متناهية وجب ان لا يصل
المتحرك الى آخر المسافة الا في زمان غير متناه وفساده يدل على
فساد الملزوم لا يقال هذا انما يلزم على من يقول الاجزاء التي لا انقسام

لها حاصلة بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لا
نقسامات غير متناهية لانا نقول القول بوجود قبل القسمة باطل لوجود
احدها وهو ان حدوث ان كانت نفس الذات او من لوازمها امتنع
انتفاؤها الا عند عدم الذات وان كان من العوارض الزايلة فيصح ان كان
القايم بما يقبل الانقسام فان قامت به وحدة اخرى لزم التسلسل وان
لم يقم بها وحدة اخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالموصوف بها
كذلك فالجسم منقسم بالفعل وثانيها انا اذا جعلنا الماء الواحد في ثانيا من
الحاصلان ان قلنا كانا موجودين قبل ذلك فمن المعلوم بالضرورة ان احدهما
ما كان عين الثاني فكان مغايرا له فاجرى ان كانا موجودين بالفعل لان
انهما ما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك احداثا لهذين الماءين واعداما للماء
الواحد وهو باطل بالبديهة وثالثها ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف
بخاصية غير حاصلة في الجزء الآخر لان مقطع النصف موصوف بالنصفية
ويضيف بها الآخر وكذا مقطع الثالث والرابع واذا كان الحال وجب
المقاطع الممكنة حاصلة بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب
حصول الانقسام بالفعل لزم حصول الانقسامات باسرها بالفعل
كما ان المسافة تنقسم الى اجزاء آخر الى حد يقف عندها كذلك زمان الحركة

والمفاصل ليست غير متناهية الا بالفرض لذلك الزمان الذي يقطع فيه
تلك المسافة يكون في الفرض قابلة الاجزاء كاجزاء المسافة بعينها فان
كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها قوله في
ابطال وحدة ما قبل القسمة ان القايم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام
باطل لا مر وقيام الوحدة بالوحدة ممكن في العقل وفي الوجه الثاني ادعى
الضرورة بان احد الماءين الموجودين قبل القسمة ليس هو عين الثاني مشتمل على
دعوى نفي القسمة فرضها ولذلك لزم الحد ولا يلزم من كونهما غير موجودين
قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتصال الواحد وشيء غير الانفصال
وذلك ليس فصلا عن ان يكون باطلا بالبديهة وفي الوجه الثالث ان الاجزاء
المفروضة يستتبع الخواص ليس شيء الا ان تغاير الخواص اللازمة من الفرض
يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض احتج القائلون باحدها ان
كل منيز يفرض فان الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره
فيكون منقسما وثانيها انا اذا ركبنا سطحا من اجزاء لا يتجزى ثم نظرنا اليها
رانا احد وجهيه دون الثاني والوجه المرئي غير الذي ليس بمرئي فيكون
منقسما وثالثها انا اذا ركبنا سطحا من ستة اجزاء ووضعنا فوق طرفيه الايمن
والايسر جزءين ثم حركناهما الى ان يصير كل واحد منهما الى آخر المسافة

فلا بد ان يمر كل واحد منهما بالآخر ولا يمكن ذلك الا ان يحاذيا في موضع المحاذي
متصل الثالث والرابع واذا وقع الجزءان في ذلك الموضع فقد ماس كل واحد
من نصفيه نصف كل واحد منهما فيلزم التجزية والجواب عن الكل ان ما
ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة في الذات
فان مركز الدائرة يحاذي جملة اجزاء الدائرة مع ان المركز نقطة غير منقسمة
انما حكم فيما مضى بنفي السطوح والنقط واجاب هنا بما هو مبني
على ثبوتهما وعلى تغاير الجهات وللقائل ان يقول الجهات المتغايرة ان كانت
عدمية فلا تمايز بينها على ان كانت وجودية وكانت جواهر عاد الكلام
فيها كما في الاول وان كانت اعراضا وكانت حالة في غير ذلك الجوهر لم يكن
مقتضية لتغاير التماس منها وان كانت حالة فيها اوجب تغايرها انقسام الجوهر
لتمايزها وكون المركز محاذيا لجملة اجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضع لكون
ما يتعلق به تلك المحاذيات المتكثرة واحدا وكون ما يتعلق به المماسات
غير واحد فان تماس ما يماسه من جهة لا يقع على موضع يماس ما يماسه من جهة
اخرى ولذلك يلزم في المركز مسئلة عند ابن سينا ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة ومعناه ان الجسم صفة حالة في شيء فالجسم هو الصورة
ومحلها الهيولى واحتج عليه بناء على نفي الجوهر الفرد بان الجسم في نفسه واحد وهو قابل

للانفصال والقابل للشيء موجود مع المقبول لا محالة والاتصال لا يبقى مع
الانفصال فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتصال جوابه لم لا يجوز ان
يقال الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة فالجسم اذا انفصل بعد اتصاله
كان معناه انه صار متعددا بعد ان كان واحدا فالطارئ والزائل هو الوحدة
والتعدد وهما عرضان والمورد هو الجسم   القول بان الجسم مركب من
الهيولى والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا وانما اختص به بل قال به جميع
الفلاسفة والتميز لا يحصل به الا لبعض المحققين وهو صفة المهية بشرط الوجود
وليس له الى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد
لكان القابل لهما ليس بمتصل ولا بمنفصل ولا بواحد ولا بمتعدد وكل ما هو جسم
فاما متصل او منفصل واما واحد او متعدد واذن لا شيء مما هو قابل لهما الجسم فقد
تحقق القابل بالهيولى والاتصال او الوحدة هي الصورة هذا على تقدير نفي الجوهر
الفرد اما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجواهر والعرض لها التأليف فبطل ما
مسئلة زعم ضرار والنجار ان مهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة
وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وهو باطل لان المتحيزات متساوية في
التحيز ومتباينة بالوانها وطعومها وروائحها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فالتحيز جهة مغايرة لهذه الصفات   هذا مذهب غير محصل لان

كان المراد بهذه الاجزاء التي تركب منها الجسم اعراضا اما ان كان المراد بها
جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فيساوي الاجسام في التحيز وتباينها في هذه الاجزاء
لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التحيز صفة الجسم وقد قال المص في مسئلة
تماثل الاجسام ان الحصول في الحيز حكم من احكام الجسم والاجزاء المختلفة يجوز اشتراكها
في حكم فاذن الاشتراك في التحيز والتباين في الاجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم
مؤلفا من تلك الاجزاء   النظر الثاني في العوارض مسئلة اختلف اهل العالم
في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على اربعة فانه اما ان يكون
محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث
الصفات او بالعكس اما الاول فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس
واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتاخرين
ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وعندهم ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها
المعينة الا الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق باخر لا
الى اول واما العناصر فالهيولى منها قديمة بشخصها والجسمية قديمة بنوعها وسائر الصور
قديمة بجنسها اي قبل كل صورة صورة اخرى لا الى بداية واما الثالث فهو قول الفلاسفة
الذين كانوا قبل ارسطاطاليس من الزمان كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس
وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية ثم هؤلاء

فمنهم من قال الوجهية الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس منهم انه الماء لانه
قابل لكل الصور وزعم انه اذا انجمد صار ارضا واذا لطف صار هواء ومن
صفوة الهواء تكوين النار ومن الدخان تكوين السماوات ونقل انه
اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا
فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان
فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم
ارساها بالجبال وزعم انكسيمانس انه الهواء فيكون النار من لطافته
والماء والارض من كثافته وزعم ابرقلس انه النار وكون الاشياء عنها بالتكاثف
والاخرون قالوا انه الارض وكون الاشياء عنها بالتلطيف واخرون
انه البخار وكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وعن
انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من
كل نوع اجزاء صغيرة مثلا اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبز فاذا
اجتمع من تلك الاجزاء شيء كثير وصار بحيث يحس ويرى ظن انه حدث وهذا القائل
بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور وزعم بعض
هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فيكون منه هذا
العالم وزعم ذيمقراطيس ان اصل العالم اجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسمة

الوجهية دون الفكية الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق
في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك
الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت
من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات   في
زعمت الثنوية ان اصل العالم هو النور والظلمة   صاحب الملل
والنحل نقل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدأ الاول ابدع العنصر الذي
فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في
العالم العقلي والعالم الحسي الاول في ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ونقل
ان صور المعدومات في ذات المبدا الاول لا يليق بالحكمة وهو نقل
بحرانية ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه
نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض
وما بينهما فذكر ان من جموده تكوين الارض ومن انحلاله تكوين الهواء ومن
صفوة الهواء تكوين النار ومن الدخان والابخرة تكوين السماء
من الاشتعال الحاصل من الاثير تكوين الكواكب فدارت حول المركز
دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل منها اليه وفي التورية
في السفر الاول جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر اليه نظر الهيبة الى اخره ثم قال

فكان ماليس الملطي انما يليق مذهبه من حيث المشكوة النبوة قال والماء
على الهواء لما في شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش وكان عرشه على
الماء واما انكساغورس الملطي فقد نقل عنه مذهبه في التوحيد وحدوث الاشياء
ثم قال في الاجزاء ونقل عنه ايضا ان اول الاوايل من المبدعات هو الهيولى
ذكره ما ذكره المص في الاجزاء قال وهو ايضا من مشكوة النبوة وقال وحكى
فلوطرخس ان ابو فليطس زعم ان الاشياء انما نظمت بالبخت وجوهر
البخت هو نظر عقلي ينفذ في الجواهر الكلي واما انكساغورس فقد نقل عنه ان
مبدا الموجودات متشابهة الاجزاء وهي اجزاء لطيفة لا يدركها الحس
ولا تنالها العقل قال وهو اول من قال بالكمون والظهور ولم ينقل
القول بالخليط فيه واما ارخلاوس تلميذه ايضا قال بالكمون والظهور مع قوله
بالعناصر الاربعة فهذا ما اورده صاحب الملل والنحل ويدل على ان
في بعض هذه النقول شكا واسناده الى النبوة يقتضيه نظر وذلك
قال المص في بعض مصنفاته ان ذي مقراطيس قال ان البسايط التي تتالف
منها الاجسام كرية الشكل والشيخ ذكر في الشفا في الفن الثالث
من الطبيعيات انهم قالوا انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها
واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر

ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في مجسمات اوقليدس هي
اشكال الفلك والعناصر وبالجملة نقل عنهم اختلافات لا فايدة في ذكرها
الفرقة الثانية قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فرقتان الفرقة الاولى
الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر
والخلاء فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض
العقل بفيض النور عن القرص وهو تعالى يعرف الاشياء معرفة تامة واما
النفس فانما يفيض عنها الحيوة فيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم
شيا ما لم تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان النفس تميل الى التعلق
بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى
نفسها ولما كان من شان الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد
تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر و
ركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد
فلذلك لانه لا يمكنه ازالته ثم ان الله تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا
صار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم
الهيولاني لم تنفك عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وخرجت بعد المفارقة
وبقيت هناك ابد الاباد في نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا
الطريق زالت الشبهات القايرة بين القايلين بالقدم و

والحدوث فان اصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثا فلم احدثه الله تعالى
في هذا الوقت المعين ولم لم يحدثه قبل ذلك وقطعا بانه ان كان خالق
العالم حكيما فلم لم يكن الدنيا من الافات فاصحاب الحدوث قالوا لو
كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعا لما نرى ان
اثار الحكمة ظاهرة في العالم وتحير العقلاء في ذلك واما على هذا الطريق
فالاشكالات زايلة لانا لما عرفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث
العالم فاذا قيل ولم احدث العالم في هذا الوقت قلنا لان النفس انما
تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم الباري تعالى ان ذلك التعلق
سبب لفسادها فاذا انه بعد وقوع المحذور صرفها الى الوجه الاكمل بحسب
الامكان واما الشرور الباقية فانما بقيت لانه لا يمكن تجريد هذا
التركيب عنها بقي ههنا سؤالان احدهما ان يقال لم تعلق النفس بالهيولى
بعد ان كانت غير متعلقة به فان كان ذلك التعلق لا عن سبب
فجوز حدوث العالم بالكلية لا عن سبب الثاني ان يقال فلم لا منع الباري
تعالى النفس من التعلق بالهيولى اجابوا عن الاول بان هذا السؤال غير
مقبول من المتكلمين لانهم يقولون ان القادر المختار يرجح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلا جواز ذلك في النفس وغير مقبول
من الفلاسفة لانهم جوزوا في السابق ان يكون علة معدة للاحق فلا

جوزوا ان يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية
ولم يزل كل سابق علة اللاحق حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب
لذلك التعلق واجابوا عن السؤال الثاني بان الباري تعالى علم
ان الاصلح للنفس ان تصير عالمة بمضار هذا التعلق حتى انها بنفسها
تمتنع عن تلك الحركة المخالطة وايضا فالنفس لمخالطتها الهيولى تكتسب من
الفضايل العقلية ما لم تكن موجودة لها فلهذا الغرض لم يمنع الباري النفس
من التعلق بالهيولى ثم مر ان الحرنانيين يقولون بالقدماء الخمسة و
قال صاحب الملل والنحل ان المنقول عن اغاذيمون الذي نقل انه ابن شيث بن
آدم ع انه قال المبادي الاول خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان
والخلاء وبعدها وجود المركبات وبعض هذه الاسولة والاجوبة كانها
كلام هولاء المتاخرين فاما اورد هذا المذهب في القسم الثالث اعني قول
الذين قالوا اصل الاجسام ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة والفرقة
الثالثة اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة
عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسايط وهي امور كل واحد منها
واحد نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها مهيات وراء كونها
وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك
المهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني

كانت مجرد وحدات وهي لا بد وان يكون الوحدات مستقلة بانفسها والا لكانت
مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة
وهف فاذن الوحدات قائمة بانفسها فان عرض لها الوضع صارت الوحدة
نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح
فان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبادئ الاجسام الوحدات
نقل عنه ان الوحدة ينقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير وهي التي
لا يقابلها الكثرة وهو المبدا الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهي التي هي
مبدا الكثرة وليست بداخلة فيها بل يقابلها الكثرة ثم يتالف منها
الاعداد وهي مبادي الموجودات وانما اختلف الموجودات في طبايعها
لاختلاف الاعداد بخواصها وفي شرح ما ذكره طول لا يسر فيه فائدة زائدة
واما القسم الرابع وهو ان يقال العالم قديم الصفات محدث الذات
وذلك مما لا يقول به عاقل واما جالينوس فانه كان متوقفا في الكل لنا لو كانت
الاجسام ازلية لكانت في الازل اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان
فالقول بازليتهما باطل بيان الحصر ان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من
زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز
ان يكون متحركا لوجهين الاول ان ماهية الحركة حصول امر بعد فناء غيره فماهيتها
يقتضي المسبوقية بالغير والازلية ينفيها ينفي المسبوقية بالغير فالجمع بينهما محال

الثاني وهو ان كل واحد من الحركات محدث فهو مفتقر الى الموجد وكل ما كان كل واحد
منه مفتقرا الى الموجد كله مفتقر الى الموجد فلكل الحركات موجد مختار وكل ما
كان فعلا لفاعل مختار فلا بد له من اول فلكل الحركات اول وهو المطلوب
انما قلنا انها ليست ساكنة لوجهين الاول انها لو كانت في الازل ساكنة لكانت
اما ان يصح عليها الحركة او لا يصح والاول محال لان صحة الحركة عليها تتوقف على
صحة وجود الحركة في نفسها وقد دللنا على ان وجود الحركة الازلية محال
فثبت انه لا يصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما للماهية وجب ان
لا يزول البتة فوجب ان لا يصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هف وان لم
يكن من لوازم الماهية امكن زواله ويكون الحركة عليه جائزة وقد ابطلناه
والثاني ان السكون امر ثبوتي على ما دللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون
قديما لامتنع زواله لكنه يزول فليس بقديم بيان الملازمة ان القديم
ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه وان لم يكن واجبا افتقر الى مؤثر
من لا بد منها الى الواجب لذاته قطعا للتسلسل على ما سيأتي ان شاء الله تعالى
وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا لا جائز ان يكون مختارا
لان فعل المختار محدث لاستحالة ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث
هف فظهر انه متعين ان يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره فيه
على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط

فذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم في الحاجة وان كان واجبا لزم من
وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم واما انه يمكن عدم السكون فهو
مشاهد في الفلكيات والعنصريات ولا جسم الا هذان عند الخصم ولابد في تعميم
الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا او
ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يستحيل ان يكون ازليا فان قيل الدعوى متناقضة
من حيث الاول ان امكان وجود العالم ليس له اول والا فقد كان قبل ذلك
محالا لذاته ثم انقلب ممكنا لكن ذلك باطل لان الامكان للممكن ضروري فيكون
العالم قبل ذلك الوقت ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان ثم صار واجب
الاتصاف به لذاته واذا جوزتم ذلك فجوزوا انه كان ممتنع الاتصاف
بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته وعلى هذا يلزم نفي الصانع
وهو محال ولانه لو جاز ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا جاز ذلك في شريك
الباري وفي الجمع بين الضدين وهو يرفع الامان عن القضايا العقلية
واذا ثبت انه لا اول لامكان وجود العالم كان القول بانه ممتنع الوجود
في الازل منافيا له فكان باطلا وثانيها انكم اما ان تعنوا بالحدوث بانه الذي
يكون مسبوقا بعدم نفسه او بانه الذي يكون مسبوقا بوجود الله تعالى
او بتفسير ثالث فان كان الاول فاما ان يريدوا به ان العدم سابق
عليه بالطبع وهو مسلم لان الممكن يستحق العدم من ذاته والوجود من

غيره واما بالزمان سبقا زمانيا بالعين او يريدوا به السبق بالزمان
وهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن المفهوم من ذلك السبق بالعلية
اول وكان ذلك المفهوم يقتضي تحقق الزمان لزم ان لا يكون للزمان
اول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم
فالقول بالحدوث على هذا الوجه يوجب القدم واما ان فسرتم
الحدوث بكونه مسبوقا بوجود الله تعالى فان اردتم به السبق بالعلية
او بالطبع او بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمكان باطل بالاتفاق واما
بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم وان اردتم بالحدوث
معنى ثالثا فاذكروه لنتكلم عليه نزلنا عن هذا المقام لكن لم لا يجوز
ان الجسم لو كان قديما لكان اما ان يكون متحركا او ساكنا
بيانه ان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون
هو الاستقرار في المكان الواحد وهذان القسمان فرع الحصول
في المكان وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركا
ولا بكونه ساكنا تحقيقه انه لو كان للعالم مكان لكان ذلك المكان اما
ان يكون معدوما او موجودا والاول محال لان حصول الموجود في المعدوم
محال وان كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بالحس او لا يكون
فان كان مشارا اليه بالحس كان اما متحيزا او حالا فيه فلو حصل فيه
لكان مكان الجسم جسما وكل جسم يصح عليه الحركة فاذن يصح الحركة

على مكان المتحرك فلذلك المكان مكان آخر فيفضي ذلك الى وجود
اجسام لا نهاية لها وهو محال وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان
كلها اجسام وهي قابلة للحركة وكل ما يتحرك فانما يتحرك من مكان
الى مكان فاذن لكل الاجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسما
لان الخارج عن كل الاجسام لا يكون جسما وان لم يكن مشارا اليه
استحال ان يكون مكانا للجسم لان مكان الجسم هو الذي يتحرك
منه اليه وذلك لا محالة مشار اليه سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان
يقال انها كانت متحركة قوله الحركة تقتضي المسبوقية والازلية تنافيها
قلنا الازلية تنافي وجود حركة معينة لكن لم قلت انه ينافي
وجود حركة قبل حركة لا الى اول اما الوجه الثاني وهو ان المجموع
فعل فاعل مختار فله اول قلنا لا نم انه فعل فاعل مختار وبيانه ان
الموجب قد يتخلف عنه الاثر اما لفوات الشرط او لحصول مانع فلم لا
يجوز ان يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات الا
ان كل حادث متقدم فتقدمه شرط لان يصدر عن العلة الموجبة
حادث آخر بعده سلمنا انه فعل المختار ولكن لا نم ان فعل المختار محدث
وذلك لان وجود الحادث وصحة تاثير المؤثر فيه ممكن ازلا وابدا
والا فقد كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا فذلك محال واذا كان كل
واحد منهما ممكنا ازلا كان تاثير القادر في وجود الاثر جائزا

اذ لا سلمنا ان الاجسام لما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة قوله
امتناع الحركة اما ان يكون لان ماهيتها او لا يكون قلنا الامتناع علم فلا
يعلل سلمنا كونه معللا لكنه وارد عليكم ايضا فان العالم يمتنع ان يكون
ازليا فهذا الامتناع ان كان لازما لماهيته وجب ان يبقى ممتنعا ابدا وان
لم يكن لازما كان هذا عرضا فالجواز كون العالم ازليا وذلك يبطل قولكم
اما الوجه الثالث فيقول لانه كون السكون وصفا ثبوتيا سلمنا لكن
لم قلتم انه الى المؤثر لان علة الحاجة عند الحدوث فلا يمكنكم بيان
افتقار هذا السكون الى المؤثر الا اذا بينتم وانتم في عين حدوثه بطل
هذه المقدمة فيصير دورا سلمنا ولكن لا نم ان القديم لا يعدم فان
الله تعالى كان قادرا من الازل الى الابد على ايجاد العالم فيبطل ان يجر
ماهية تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق
القديم لا يقال انه تعالى قادر على ايجاده بواسطة ان يعدمه ثم
يعيده مرة اخرى لانا نقول كلامنا في ذلك التعلق المخصوص اعني
تعلق قدرته بايجاد العالم ابتداء وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر
وايضا ينتقض بان الله تعالى كان عالما في الازل بان العالم معدوم
فاذا وجد فقد زال ذلك العلم القديم والجواب عن الاول انه لا بداية
لامكان حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازليا
لانا اذا اخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا كان نيا

زمانيا فان الاول الصحة وجوده مع هذا الشرط دائما فينتهي في فرض
التقدم الى حيث لو وجد قبله بلحظة صار ازليا وذلك محال لانه لا بداية
لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه ازليا لان الازلية وسبق العدم
بالزمان لا يجتمعان فكذا هنا وعن الثاني ان تقدم عدم العالم على
وجوده او تقدم وجود الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض عندكم وكما ان في ذلك التقدم ليس بالزمان ولا
لزم التسلسل فكذا هنا وعن الثالث انا اذا فرضنا جسمين متماسين
فنعني بالسكون تماسهما على ذلك الوجه وبالحركة ان لا يبقى تلك
المماسة بل يصير مماسا لشيء آخر وعلى هذا التقدير لا حاجة الى
بيان ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان في الازل
جسما ما خاليا عن الحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا نفرضه الا
عند حصول الجسمين لانا نقول بينا ان الواحد يستحيل ان ينقسم فلما صار
العالم منقسما الان علمنا انه لم يكن واحدا قوله الاولى نوع الحركة لا اشخاصها
قلنا هذا ابطال لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر يقتضي ومن امر
حاصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وصحة الازلية منافية
لهذا المعنى فالجمع بينهما محال قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في العالم
موجبا لا مختارا ويكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق عن ذلك
الواجب قلنا سنقيم الدلالة على فساده في باب اثبات القادر

انشاء الله تعالى قوله لم لا يجوز ان يكون القديم فعلا لفاعل مختار
قد تقدم ابطاله قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا قلنا لما تقدم
قوله على الوجه الاول لم الامتناع فلا يعلل قلنا مماسة الجسم
مساويه لجسم آخر وصف وجودي لا شك فيه الا ان المماسة التي
هي وصف عدمي قوله يلزمكم هذا في صحة العالم قلنا العالم معدوم
محض فلا يصح الحكم عليه بالصفة الثبوتية اما هنا السكون ثبوتي
فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله علة الحاجة الحدوث قلنا بل الامكان
وقد تقدم بيانه قوله تعلق قادرية الله تعالى بايجاد العالم وتعلق
علمه بان العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجود العالم قلنا المتوحد
هو القدرة والعلم وهما باقيان ازلا وابدا هذه الحجة
مما اوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه والحجة التي
اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشتمل على اربع دعاوى وهي ان كل
جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لم يخل من الحوادث فهو حادث والدعاوى
الاربع هي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق
سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما
ان يسبق عليه العدم وكان من الواجب على مصنف الكتاب ان يبين حقيقة
الازل حتى يتم بعض قوله لو كان ازليا لكان في الازل كذا او كذا كذا
وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم بالاستمرار

وجوده في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان
كل واحدة من الحركات لا يكون ازلية على اي تفسير يفسر الازل كما
ذكره في ابطال القسم الاول في الوجه الاول اما الكلام في مجموع الحركات
التي لا اول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجة
بقوله لم لا يجوز ان تكون الازلية بمعنى وجود حركات قبل حركة لا الى اول
وجوابه عن ذلك بان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر يقتضي
ومن امر حصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازل
منافية لها المعنى ليس بمفيد لان النوع باق مع القيود المقتضية و
للامور الحاصلة وهو لم يورد حجة على ان ذلك النوع مسبوق
بالعدم وماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن
ومن ذلك يتبين ان المركب من امر يقتضي ومن امر حصل يرجع الى
اشخاصها لا الى نوعها فاذن نوعها لا ينافي الازلية ويلزمه شيء
آخر وذلك ان تفسير الحركة بالحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر
فليس هو نفس الحصول وحده بل يجب ان تقترن به معنى يطابق الحصول
السابق وهو امر اضافي والاضافات عنده غير ثبوتية وقد اطلق
القول بوجود الحركة فيلزم ان يكون احد جزئي ماهيتها معدوما فلا يكون
القول بوجودها على الاطلاق صحيحا اما قوله في الوجه الثاني من
بيان امتناع كون الحركة ازلية ان كل الحركات يحتاج الى موجد

مختار

مختار فيفتقر ثبوتها بنفسه ولم يورد عليه دليلا من كلامه عند الاعتراض
اذا ما قيد الموجد بالمختار لتخلف الحركة عنه لامتناع تخلف المعلول
عن العلة الموجبة لكن لو سلم له هذا الحكم في كل واحد من الحركات اما
المجموع او النوع فلم يثبت كونهما متخلفين عن مؤثر بهما حتى يسوغ له
القطع بالتخلف على كون الموجد مختارا وقد احال في الجواب بيان
امتناع كون الموجد موجبا ويكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق على
باب اثبات القادر وفي ذلك الباب لم يرد على قوله واما حوادث
لا اول لها فقد تقدم ابطاله لكنه قبل ذلك في المسئلة التي ذكر فيها
ان مدبر العالم واجب لوجوده هكذا قال حدوث السابق لم يكن
القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فنائه يصير مؤثرا
فيه بالفعل فذلك المؤثر بحكم حادث ولا بد له من مؤثر فان كان هو
الحادث الذي عدم الان لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال فيقال له
لم لا يجوز ان يكون عدم السابق بعد وجوده شرطا في وجود اللاحق
ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود بالعدم
فان عدم الغيم شرط في اضاءة وجه الارض من الشمس وعدم القوس
شرط في انصباغ الثوب بالصبغ واما قوله في الوجه الاول في ابطال القسم الثاني
بامتناع كون الجسم في الازل ساكنا ان ماهية الحركة يتوقف على مسبوقية وجوده

في نفسها وقد مر بيان امتناعها في الازل فيقال له وقد بين فيما مر امكان
استمرار نوع الحركة في الازل واذا كان كذلك فقد بطل اصل هذا الدليل
وايضا امتناع الحركة لا يكون لذاتها وهو وجودي والعدمي عنده
لا يكون علة ولا معلولا ولا مضافا الا للاضافات عدمية عنده ايضا
فلا يكون لهذا الامر وهو ان اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير
معقول واشار الى ذلك في الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعلل
واما قوله في الجواب ان مماسة الجسم ومباينته لجسم آخر وصف وجودي
لانه نقيض اللامماسة والمباينة اضافيات وعنده لا شيء من
الاضافات بموجود وايضا السكون ليس اضافيا فلا يصح تفسيره
بالاضافيات ثم قوله في الوجه الثاني ان السكون ان كان ازليا
ولم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر موجب لما بين انه لم يكن
واجبا لذاته فتوقف تأثيره موقوفا على شرط امتنع زواله وان كان
موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان واجبا امتنع زوال السكون
وان كان ممكنا عاد التقسيم فيقال له لا يتم هذا بعد تسليم كون
السكون شيئا الا بعد امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط
قبله لا الى اول ولم يوجد ذلك البيان من كلامه وقوله من اراد
تعميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الاجسام ليس بوارد لان

الدليل

لان الدليل ان صح دل على امتناع وجود ما لا ينفك اما عن الحركة او عن
السكون سواء كان ذلك شيئا واحدا او اشياء واحدة او اشياء متماثلة او مختلفة
ولو ثبت امتناع الاتصاف بهما اذ لا يخلو الشيء عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء
كيف ما كان واما قوله في الوجه الاول من المناقضة ان امكان العالم لا اول له
فالقول بانه ممتنع الوجود في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بداية
لامكان حدوث العالم لكن لا يلزم من فرض الحدوث محال فزاد في الجواب لفظ
الحدوث ليصح له المغالطة وكان من الصواب ان يقول الامكان الذي في
والامتناع بالغير لا يتناقضان وانما يمتنع وجود العالم ازلا لاحتياجه
الى فاعل مختار اولى من ذلك مما يقتضي حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه الثاني
من المناقضة وهو ان سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدم الزمان
ان ذلك كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ليس بوارد على حجتهم لانه يقول
التقدم والتأخر ملحوظان الزمان لذاتهما وغيره يتقدم العدم على الوجود
يحتاج الى زمان يقعان فيه لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدم والتأخر
في مفهومهما واما بعض اجزاء الزمان يتقدم على البعض الاخر لكون التقدم
والتأخر داخلين في مفهومهما وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي بعده
وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا بانا اذا فرضنا جوهرين
متماسين عينا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه وبالحركة زوالهما عنه تعرض له
الحركة والسكون بما لا يفيده فان ذلك القول يقتضي ان الجسم الواحد لا يكون متحركا

ولا ساكنا وايضا ان الجسم اذا كان كانت اجزاؤه ساكنة لبقائها على الملاقاة
وايضا لما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام ولا يمكن ان يكون معه جسم
آخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا وان كانت اجزاؤه متحركة وساكنة مع
بطل اصل الدليل و من قبل في الحركة والسكون الحصول في الحيز فلم
يتحقق مكان العالم انما لا يكون معدوما او موجودا ثم اعترض
بانا نجيز لو كان عدميا لكان الموجود في المعدوم وادعى ان ذلك مع
ولم يات فيه بحجة ولعله قال لان ذلك يحيل العقول يكون الموجود معدوما
وذلك ثم واعترض ايضا ببطلانه ان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو
امر عدمي وليس ذلك بممتنع وقد وقع هنا في النسخ التي وقفت عليها
ان ذلك امتناع كون المكان حالا في متحيز وكانه قال يمتنع ان يكون
ذلك المتحيز جزء العالم لانه حينئذ يكون داخلا لا امتناع كون المكان حالا
الممكن وكما يجوز ان يكون خارجا لان خارج العالم لا متحيز ويمتنع ان يكون
ذلك المتحيز هو العالم لاقتضائه الدور فان العالم يكون فيه وهو في العالم
جوابه ان الدور لا يلزم لو كانت لفظة في بمعنى واحد لكنها هنا يدل بالاشتراك
على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا يلزم الدور وقوله لو كان المكان جسما يصح عليه
الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود اجسام لا نهاية لها ليس بصحيح
اللازم منه اما الانتهاء الى جسم لا يصح عليه الحركة او وجود اجسام لا نهاية لها
اما الفلاسفة فقد قالوا كل حادث فلا بد له من علل اربعة الفاعل

حدوث
والمادة والصورة والغاية قالوا ونحن نبين من هذه الجهات امتناع
العالم اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان لموثره مرجح
مخصص لاحداثه بالوقت الذي احدثه فيه اما ان يكون لمرجح او لا لمرجح
والاول باطل لان النفي المحض لا يحصل فيه الامتياز والثاني باطل لما سبق
ان ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح باطل واما بالنظر الى
المادة فلان كل حادث فهو كان قبل وجوده ممكنا والامكان وصف ثبوتي
في الممكن فيستدعي موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ثم هي ان كانت حادثة
افتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة واما بالنظر الى
الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الا زمانيا لان كل حادث فعدمه
سابق على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد
يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد فتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل
اول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الاول فقبل كل حادث يكون
لا الى اول واما بالنظر الى الغاية فلان موجد العالم ان كان مختارا
فلا بد له من غاية في الايجاد فكان مستكملا بذلك الايجاد فكان ناقصا
لذاته وان لم يكن مختارا كان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم
الاثر والجواب عن الاول ان اختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك
مع كونه بسيطا واختصاص احد جانبي المتمم بالثخن المخصوص والجانب

الآخر بالرقة ثم الجواب ان المقتضي لذلك الاختصاص تعلق ارادة الله تعالى
باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغني عن المرجح لا
يقال تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن
سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث لانا
نقول كما انه يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت وقت آخر فلم
لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثاني ان
الامكان ليس وصفا وجوديا على ما مر وايضا فالمادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها
بمادة اخرى وهو محال فان قلت المادة قديمة فامكانها قائم بها اما امكان
الحادث لا يمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم قلت لو قام
امكان المادة بها لكان وجود المادة شرطا في امكانها لان وجود المحل
شرط وجود الحال فلو كان امكان المادة قائما بها لكان امكانها مشروطا
بوجودها لكان وجودها عرضا مفارقا هف وعن الثالث انك لما قلت
كل حادث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفت بكون العدم موصوفا
بالسابقية ووصف العدم لا يجوز ان يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود
بالمعدوم فثبت ان السابقية ليست صفة وجودية فبطل كلامهم بالكلية
وعن الرابع انا سنبين انه تعالى فاعل مختار انشاء الله تعالى اما
التشكيك الاول بان احداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح

احد المتساويين على الآخر من غير مرجح والجواب انه كاختصاص الكوكب
بموضع من الفلك دون موضع واختصاص ثخن المتمم بجانب دون جانب
فيقول معيدا ان الامور الموجودة يمكن ان يقال المرجح هناك موجود
وليس بمعلوم اما الامور العدمية فلا يمكن ذلك وقوله في الجواب الحق
بان ارادة الله تعالى يتعلق باحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج
الى مرجح دعوى مجردة عن الحجة والاعتراض عليه بان القول بالترجيح
يستدعي وجود الاوقات صحيح والجواب بان الامتياز هناك كما لا
يقتضي ان يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن
الوجود ان يكون لها وقت ليس بجواب عنه وقد مر الكلام في ان الوقتين
غير محتاجين الى وقت آخر فالعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما
والجواب الصحيح ان يقال الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة
وما تمايز بينها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة
انما يتمايز وجود الزمان مع اول وجود العالم فلا يمكن وقوع ابتداء
سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واما التشكيك
الثاني بان كل حادث يحتاج الى مادة بسبق ويكون محلا لامكانه و
المادة ان حدثت احتاجت الى مادة ثم ثم والجواب عنه بان الامكان
غير وجودي وايضا المادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة

اخرى ليس بوارد لان الامكان الذى محله الماهية غير الامكان الذى محله
المادة فان الاول منهما امر عقلى يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها
والثانى عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شئ فيكون قبل
وجود ذلك الشئ ويحتاج الى محل لانه عندهم عرض موجود من جنس
الكيف والجواب الصحيح ان الامور الاعتبارية لا يتصور فيها استعداد
وجودها وامكانها انما يعقل عند وجودها وهو صفة لماهيتها التى لا توجد
قبل وجودها والتشكيك الثالث بان سبق العدم على الوجود يقتضى وجود
حادث قبل ذلك الحادث واجاب بان السابق ليس شيئا ثابتا ايضا
ليس بعيدا انهم لا يعترفون بان ذلك السبق ذهنى يلزم من توهم العدم
السابق الا انه يوجب وجود ان عدم يعتبر فيه العدم السابق
الوجود المسبوق وهو لم يبطل ذلك والتشكيك الرابع بان فعل المختار
يكون لغاية يستكمل بها الفاعل وذلك غير جائز على الله تعالى فلم يجب عنه الا بقوله
انا سنبين ان الفاعل مختار والجواب الصحيح على راى بعض المتكلمين
ان الغاية هناك استكمال يعقل الفاعل وعلى راى بعضهم انه لا غاية
هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك نفس الفاعل لانه تعالى
انما يفعل لذلك لا تصور لانه فوق الكمال هذا ما اورده المصنف الكلام في
وعليه في هذا الكتاب وبقى علينا ان نذكر ما هو الصحيح فيما قالوه في مسئلة

الحدوث فنقول الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين فى هذه المسئلة يحتاج
الى انا نتبه على دعوى واحدة من الدعاوى الاربع المذكورة وهى
امتناع وجود حوادث لا اول لها فى جانب الماضى فيوردوا ما قيل فيه
وعليهم ثم اذكر ما عندى فيه فاقول الاوايل قالوا فى وجوب تناهى
الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا و
اعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة
والنقصان متطرقان الى الحوادث فيكون متناهية وعورض بمعلومات
الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين
ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة
من الان مثلا ذاهبة فى الماضى وتارة مبتدئة من قبل هذا الى
هى السنة الماضية ذاهبة فى الماضى واطبقت احديهما على الاخرى
فى التوهم بان يجعل المبدا ان واحدا وهما فى الذهاب الى الماضى
متطابقين استحال تساويهما لان كان وجود الحوادث الواقعة
فى الزمان الذى بين الان والسنة الماضية وعدمها واحدا واستحال
كون المبتداة من السنة الماضية زايدة على المبتداة من الان
لانها تنقص من المتساويين لا يكون زايدا على كل واحد منهما فاذن
يجب ان يكون المبتدئة من السنة الماضية فى جانب الماضى انقص من

المبتدئة من الان فى ذلك الجانب فلم يكن ذلك الا بانقطاعه قبل انتهاء
المبتدئة من الان ويكون الانقص متناهيا والزايد عليه بمقدار متناه
متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق
لا يقع الا فى الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير
المتناهى لا يرتسم فى الوهم ومن البين انهما لا يحصلان فى الوجود معا
فضلا عن توهم التطبيق بينهما فى الوجود فلان هذا الدليل موقوف
على حصول ما لا يحصل لا فى الوهم ولا فى الوجود وايضا الزيادة
والنقصان انما فرض فى الطرف المتناهى لا فى الطرف الذى وقع
النزاع فى تناهيه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم فى هذا
الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده
وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث
الماضية المبتدئة من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق
وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان
بالاعتبار متطابقين فى الوجود ولا يحتاج فى تطابقهما الى توهم
تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق
فى الجانب الذى وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية
فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق

الزايدة عليها بمقدار متناه فيكون متناهية ايضا ولما تبين امتناع
وجود حوادث لها لا اول لها فى جانب الماضى وتبين بما مر امتناع
وجود حوادث لها اول ينتهى اليه وهو سكون ازلى فقد تبين امتناع
وجودها ولا يخلو الاجسام عنها فى الازل فقد تبين منه امتناع وجود
الجسم فى الازل حادثا وقد تم هذا الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه
منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور فهذا ما
عندى فيه واعود الى النظر فيما فى الكتاب مسئلة الاجسام

باسرها متماثلة خلافا للنظام واحتج اصحابنا بثلثة اوجه احدها
ان الاجسام تتقدر باسرها فى الاعراض فيتميز بعضها بالبعض
ولولا تماثلها لما كان كذلك والاعتراض ان هذه الدلالة انما تصح
فى حق من يصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها
فاما قبل ذلك فليس الا الرجم بالظن وثانيها انها بأسرها مستوية
فى قبول جميع الاعراض فيكون مستوية فى الماهية والاعتراض انه لا يصح
عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل
للصفات المزاجية وعقدنا برأينا عن جرم فلا يدل على الحكم الكلى وان
سلم لا يكون دليلا لاشتراك مختلفات فى ان الجسم كسعة غيرها مثلا
بماسة النار كما فى النخامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل

في قبول الاعراض فلا يلزم منها استواءها في تمام الماهية اذ الاشتراك في اللوازم
لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثانيها ان الجسم لا يخلو الا حاصلا في الحيز
والاجسام باسرها متساوية في الماهية والاعراض انما تحصل في الحيز
لغيره لا في الجسم بل تحكم في احكامها وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم
لا يدل على التساوي في الملزومات   الحد الدال شهرة هي على
اختلاف الاحوال فيه واحد عند كل قوم بل ادفع المتهمة تبدل الذي لا
اتفق الكل على تمام ذات المختلفات اذا جمعت في حد واحد
هذا التقسيم ضرورة كقولنا الجسم اما القابل للابعاد والمشتمل
عليها ويراد بها الطبيعي والتعليمي والنظام يقول تخالفها تخالف
خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف الحد وذكروا ان
تقي الدين العجلاني ذهب الى تخالف الاجسام وانما رايت
في كلام الامام احكام الجمهور   مسئلة الاجسام باقية خلافا
للنظام فانه ذهب وجودها في الآن الاول فيستحيل في الآن الثاني الاتباع
الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو مستدرك على قول
اصحابنا بالاعراض ولا يمكن الاعتماد على الاستمرار في الحس للعرض لانه
عند تعاقب الامثال يظنها الحس واحدا مستمرا ولانه متعرض بالالوان
على قول اصحابنا بالاعراض وما يقال انا اعلم بالضرورة اني انا الذي كنت

بالضرورة

بالضرورة فهو بناء على نفي النفس الناطقة وكان هوية الحيوان المعين ليست
عبارة عن الجسم فقط بل لا بد فيه من اعراض مخصوصة وهي غير باقية فاذا
كان احد اجزاء الهوية غير باق كانت الهوية غير باقية   هذا
النقل عن النظام غير معتمد عليهم قال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام
الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول ببقائها والاقوى
دعوى الضرورة في بقاء الاجسام ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه مما ذكره
في باب السفسطة وقيل انه قال في بقاء الاجسام بذلك لانه قال
بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى تنتفي
بطريان الضد ولا يقول بثبوت المعدوم حال العدم ومذهبه ان
الاجسام تنتفي عند القيمة فلا بد له من القول بانه لا يبقى كما قيل في
الاعراض   مسئلة التداخل في الاجسام خلافا للنظام
لنا ما تقدم فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم
والعوارض فيفضي الى اتحاد اثنين   لما الزم النظام القول
بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي لزمه القول
بتداخل الجواهر والدليل الذي ذكره المص عام في الاجسام والاعراض
والنظام لا يقول بتماثل الاجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد
هو حكم بديهة العقل بان الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد وتماثل الاعراض

(في الهامش: يقولوا انه م)

مع ضعف نقل لان القائلين بوجود الفصول المشتركة للكليات جوزوا
اجتماع النقطة في محل واحد مطلقا واجتماع الخطوط لا في جهة الطول
واجتماع السطوح لا في جهة الطول والعرض   مسئلة الاجسام يجوز
خلوها من الالوان والطعوم والروائح خلافا لاصحابنا لنا
الهواء لا لون له ولا طعم احتج اصحابنا بقياس اللون على الكون وقياس ما
قبل الاتصاف على ما بعده والاول خال عن الجامع واما الثاني فعندنا
يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الاتصاف بها واما ثانيا فلا نسلم الحكم في
الاصل   نقل هذا عن ابي الحسن الاشعري وقيل لم يكن
مراده ما فهم من قوله اما ان الهواء لا يكون له لون ولا طعم فعدم
الاحساس به لعدم الاحساس فيما من شأنه ان يحس به من غير مانع
يقتضي المنع والا لادى الى السفسطة وادعوا ان ابا الحسن قاس
اللون على الكون بجامع انه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه
عن اللون قياسا عليه ومنع المص هذا القياس لخلو قياس اللون والكون
عن الجامع وانه اتفق الفريقان اعني ابا الحسن والمعتزلة على امتناع
خلو الجسم عن الاعراض التي هي قارة في الحس كالالوان التي هي غير
قارة كالاصوات بعد اتصافه فربما اما الاشعري فلاجراء العادة بخلق
امثالها عقيب فنائها واما المعتزلة فلامتناع انتفائها من غير طريان الضد

عليها

عليها فقاس ابو الحسن ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع
خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه فمنع
المص هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف
موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف ليس كذلك فان صح هذا ظهر
الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف اي
خالفنا الاتفاق   مسئلة الاجسام مرئية خلافا لبعضهم لنا
انا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا قائما به لثبوت
كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا
لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من
محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا
به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر
الطويل مرئي فالجوهر مرئي والاعراض انما ساعدونا على اثبات الجوهر
الفرد ولكن لا نسلم ان الطول نفس الجوهر والا لكان الجوهر الفرد طويلا
فلا يعود الانقسام بل هو عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص
والتأليف عرض فلا يجوز ان يكون المرئي هو التأليف واجيب عنه انا
نرى الطويل حاصلا في الحيز وذلك لا يحصل في العرض فعلمنا ان المرئي
هو الجوهر ويشبه ان يكون ذلك كلام غير الاول   الفلاسفة

لا ينكرون كون الاجسام مرئية بل انما يقولون الاجسام مرئية بتوسط
الالوان والاضواء وليست بمرئية بذاتها من غير توسط شيء والهوى
العوكة والاشاعرة يقولون على اثبات الرؤية سبحانه تعالى ان مصحح
الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا وصاحب الكتاب بين
في الدليل الاول ان المرئي هو الجوهر مع الكيف ثم ذهب
المنع الى تجويز كون الكيف هو المرئي والاصوب ان يقال كون
الجوهر مع الكيف القائم به مرئيا لا يقتضي كون جزئه الذي هو
الجوهر مرئيا وبين ان جوابهم الذي اجابوا به اشتغال بدليل غيره
وهو ان المرئي ذو حاصل في الحيز فليس بعرض فان الدليل الاول
هو ان المرئي ذو طول فليس بعرض وبيانه صحيح وظاهر الدليلين
ضعيفان   مسئلة الخلاء جائز عندنا وعند كثير من قدماء
الفلاسفة خلافا لارسطاطاليس واتباعه والمراد من الخلاء كون
الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما لنا اذا رفعنا
صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة على الاوضاع التفكيك
بينهما وفي اول زمان الارتفاع خلا وسطها لان حصول الجسم هناك لا يكون
الا بعد مروره بالاطراف حال كونه في الاطراف لم يكن في الوسط فيكون
خاليا ولان الجسم اذا انتقل الى مكان فالمكان المنتقل اليه كان

خاليا قبل ذلك فقد حصل الغرض وان كان مملوا فالذي كان فيه ان لم
ينتقل عنه لزم التداخل وان انتقل عنه فاما الى مكان الجسم
المنتقل ويلزم منه الدور لتوقف حركة كل واحد عن مكانه على
حركة الاخر عن مكانه او الى مكان اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم ان
ينتقل اذا تحركت ان يتحرك جملة كرة العالم وهو باطل قطعا احتج نافي
الخلاء بان الخلاء بتقدير فيكون مقدارا وجوابه لا نم اذ يحتمل التقدير على التحقيق
بل على سبيل التقدير كما انا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف
هو الان لكان ذلك المحيط واقعا خارج العالم لكن لما كان ذلك على سبيل
التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم كذا هنا   اذا
رفعت الصفحة الملساء عن مثلها دخلها مستويا من عرض الى
ان تنقصت الجهات جهات ذلك مما يستعمله اهل الحيل في مقاصدهم
ثم اذا املت الى جانب اندفع البعض اكثر من البعض الاخر ودخل
الهواء في الوسط ولان الجسم المنتقل من مكان الى مكان قبل التخلخل
الذي ذكرتم والتخلخل والتكاثف الحقيقيان لكن القائلين بنفي الخلاء
يقولون بهما ويعبرون بهما عن ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول
شيء فيه او خروج شيء منه وذلك انما يتحقق في الاجسام الرقيقة القوام
كالهواء فاذا تحرك الجسم من مكان الى مكان تكاثفت الاجسام التي في

الجهة المنتقل اليها وتخلخلت التي في الجهة المنتقل عنها والخلاء الذي بين
جسمين بعد بعضه وان لم يكن هناك فارض ولا فرض بخلاف
وعين قطر العالم اكثر او اصغر مما هو الان قالوا ولولا ضرورة
الخلاء لما نزع الماء في الهواء معلقا في سراقة الماء ولما تحرك الى فوق
في الاناء مثل التي يحدث بها البول من صاحب سر البول وبسل تا
شيء وغيرها من الالات اصحاب الحيل والجواب اهتم بالمصاحبة
تتبغي مع امكان التخلخل والتكاثف   تنبيه الحركة في الملاء
الذي نسبته رقيقة الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى
زمانها في الملاء الغليظ لان زمان اذا لم يكن استحقاقها للزمان
لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم العناد   التي اوردوه
هاهنا يستعمل في نفي الخلاء مع اثبات الميل اعني الاعتماد
فيبين لزوم الحركة في الخلاء مع فقد زمان لا محالة وفي الملاء ملاء
في زمان اطول لكون قوام الماء مانعا ومانع المتحرك ومقاومات الاجسام
القابلة للحركة يزيد التشقيص فاذا فرض جسم ارق من الماء بحيث يكون
نسبة قوامه الى قوام الماء نسبة ثالث من وجب ان يكون الحركة فيه في
زمان مساو للحركة في الخلاء فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء
وهذا محال فاذن الخلاء ممتنع الوجود واما في اثبات الميل فنقول

الحركة مع عدم الميل تقتضي زمانا ومع ميل مفروض زمانا اقل من
ذلك الزمان لمعاوقة الميل والميل قابل للشدة والضعف فاذا فرض
جسم يكون نسبة ميله الى الميل المفروض نسبة زمان عديم الميل الى
زمان ذي الميل المفروض كان زمان حركته مساويا لزمان حركة عديم
الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هف فاذن الجسم الخالي
عن ميل وهو المطلوب قالوا وليس لقائل ان يقول ان الحركة في الخلاء
او مع عدم الميل بعد في زمان والزمان يتوزع على الحركة بحسب زمانا
رقة القوام وكثافته وبحسب قلة الميل وكثرته لان الحركة يستحق
لذاتها فان قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها هذا ما يقولون
في هذا الموضع واعترض عليه الشيخ ابو البركات بان قال لما كانت
الحركة يستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركات في الملاء على الحركة
في الخلاء او مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل القليل
والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام
او الميل مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل ولا يلزم من ذلك
كون زمان حركة الجسم ذي القوام او الميل مساويا لزمان حركة عديمهما واجيب
عنه بان الحركة يستحيل ان يوجد الا في حد ما من السرعة والبطوء زمانا
السريعة والبطيئة مختلفان فالحركة ان كانت يستحق زمانا لذاتها

لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل ان يتعين لها زمان فان كل
زمان يعين يجب ان يكون قابلا للنقصان والزيادة وكانت
تجري حد من السرعة والبطوء ونحن نجرده منهما هف هذا
ما قيل في هذا الموضع وكان في الكتاب جواب حل معقد وتقريره هكذا
الحركة في الملاء الذي نسبة رقته لرقة الملاء كنسبة زمان الحركة في
الخلاء الى زمانها في الملاء اما ان يقع في زمان او لا لكن يستحيل ان
تقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في الملاء الذي هو ارق من
ذلك الملاء اسرع من الحركة في الخلاء فالمقاوم يجب ان يجعل الزمان
اكثر وعلى هذا التقدير يجعله اقل هف فاذن تلك الحركة تقع
لا في زمان وذلك انما يجوز اذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها
بل للمعاير وذلك معلوم الفساد ويلزم منه ما ذكره ابو البركات بعينه
مسئلة الاجسام متناهية خلافا لهند قالنا انا اذا فرضنا خطا
غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا مسامتا للاول فاذا مال المتناهي
من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة هي اول نقطة المسامتة
لكن ذلك محال اذ لا نقطة الا وفوقها اخرى ويكون المسامتة مع الفوقية
قبل المسامتة مع التحتانية فاذن فرض خط غير متناه مفض الى
المحال فيكون محالا   حجة اوردها الحكماء في هذا الموضع فقالوا



لو كانت الابعاد غير متناهية لامتنعت الحركة على الاستدارة اذ يجب ان
ينتقل الخط الذي الموازي لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من
الموازاة الى المسامتة فيكون للمسامتة اول ويمتنع ان يكون لها اول
لما ذكره المص فاذن الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع
لكنها موجودة فاذن البعد الغير المتناهي ممتنع الوجود وفيه نظر لان
الامور الواقعة في الزمان انما يكون اوائلها ان هي مبتدأ ذلك الزمان
كالحركة فان مبداءها هو الآن الذي لم يشرع المتحرك في الحركة قبله ولكن
ان بعد ذلك الآن فان الحركة قد جرى منها جزء حتى وصلت اليه وذلك
الجزء يقبل القسمة الى لا نهاية له كذلك مسامتة الخط يحصل بعد الموازاة
فانها تقع في زمان بخلاف مسامتة الخط للنقطة الواقعة في آن
ابتداء المسامتة يكون آن الموازاة وكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط
فيه مسامتا بعد ان عرض المسامتة شيء عظيم ينقسم الى لا نهاية له
وبان من ذلك ان المحال الذي ذكره غير لازم فما يتعلق ببطلان الخط
الغير المتناهي   احتج الخصم بان الجسم لو كانت متناهية لكان الخارج
عنها بأسرها اما ان يتميز فيه جانب عن جانب واما ان لا يتميز فان تميز لم
يكن ذلك عدما محضا لان النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل
لا متناهيان بل لا بد وان يكون امرا وجوديا ولا شك في انه يكون مشارا
اليه فيكون مقدارا فيكون جسما فالخارج عن كل الاجسام جسم هف

واما ان لم يتميز جانب فيه عن جانب فهذا مدفوع ببديهة العقل لان العقل
الصريح يشهد ان الطرف الذي يلي القطب الشمالي مثلا غير الذي
يلي القطب الجنوبي فانكار ذلك مكابرة في البديهيات والجواب ان
المتكلمين فقد سلموا احيازا متميزة خارج العالم غير متناهية وزعموا
انها امور تقديرية غير موجودة وهذا ضعيف لان المقدر هو الذي لا
وجود له الا في الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج كان ذلك فرضا
كاذبا وان كان مطابقا لزم منه وجود الاحياز في نفس الامر وح
يعود الالزام واما الحكماء فانهم اصروا على ان خارج العالم لا يتميز
فيه جانب عن جانب وان الحاكم بهذا التميز هو الوهم لا العقل وحكم
الوهم غير مقبول   المتكلمون سلموا احيازا غير متناهية ولم يزعموا
انها تقديرية بل زعموا ان التمايز فيها تقديري وذلك هو قولنا
للخلاء الذي يشغله الاجسام ويكون مكانا او حيزا لها ولنا قوله الطرف
الذي على القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي يقولون في جوابه ان
هذا التمايز في القطبين وهما وجوديان وفي الخلاء الذي بينهما
تقديري يتوهم بالقياس اليهما ولولاهما لم يكن شيء اصلا والحكماء القا
يلون بان المكنة سطوح الحاويات يقولون هذه الاحياز وهميات
والحكم بوجودها في الخارج كاذب ما لا وجود له اصلا لا يكون فيه امتياز
اصلا   مسئلة العالم لا يجب ان يكون ابديا خلافا للفلاسفة والكرامية

لنا انه لو لم يكن ازليا وجب ان لا يكون ابديا لانه لما لم يكن ازليا كانت
ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فيكون الماهية
قابلة للعدم ابدا اما الفلاسفة فقد احتجوا بامور احدها ان المؤثر في
العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها استلزام عدم
الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا
حال ما فرض معدوما هف وثالثها ان كل ما يقبل العدم فان امكان عدمه حاصل
قبل عدمه وذلك الامكان لا بد له من محل اي لا بد من شيء محكوم عليه
بانه ممكن الاتصاف بذلك العدم وليس هو موجود ذلك الشيء لان الذي
يمكن اتصافه بالشيء لا بد وان يكون باقيا ذلك الشيء ووجود الشيء
لا يبقى مع عدمه وذلك هو الهيولى فاذن كل ما يصح عليه العدم فله هيولى
فلو صح العدم على الهيولى لافتقر الهيولى الى هيولى اخرى الى غير النهاية وهو محال
فالهيولى لا يقبل العدم ثم قد ثبت ان الهيولى لا تخلو عن الصورة
الجسمية فاذن عدم الجسم محال   انه استدل على دعواه بكون
العالم ممكنا لذاته وان ورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها
الى انه واجب لغيره وليس بين الامرين منافاة تقتضي مخالفتها اما في
الدليل الاول فلظاهر انه اسند امتناع عدمه الى مؤثره الموجب واما
في الدليل الثاني فبين امتناع عدم الزمان المقيد بكونه بعد وجوده

وذلك لا يدل على امتناعه لذاته وامّا في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان
الازلية وبين الامكان بمعنى الاستعداد كما بيّنا في ما مرّ والامكان الثاني يقتضي
الاحتياج الى المادة دون الاول ولم يدع احد الخصمين ذلك الامكان في
امتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته انما يكون بعد من يقول به
الاحتياج المتقدم الى المادة السابقة فقد تبيّن ان الدلائل التي اوردها دلت
على الامتناع بالغير وذلك لا يخالف الادعاء   واحتج المسلمون على وجوب
ابدية العالم بان عدم العالم بعد وجوده اما ان يكون باعدام معدم او بطريان
ضد او بانتفاء شرط والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم قبل وجوده مح
انما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا
لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم ولو كان لكان الوجود عين العدم بل غايته
انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد وليس هذا هو القسم بل
هو القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى
المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان
يقال فعل العدم ولانه يكون احد العدمين مخالفا فيكون لكل واحد من العدمين
تعيّن وثبوت فيكون للعدم ثبوت هف وانما قلنا انه لا يجوز
ان يعدم بطريان الضد لوجهين الاول هو ان حدوث الضد يتوقف
على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر معللا بحدوثه لزم

الضد

الضد لزم الدور وهو مح الثاني وهو ان التضاد حاصل من الجانبين
فليس انتفاء احدهما بالآخر اولى من العكس فامّا ان ينتفي كل واحد منهما
بالآخر وهو مح لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر
حاصل مع المؤثر فلو حصل العدمان لحصل الوجودان معا فيكونان
موجودين معدومين دفعة واحدة وهو مح او لا ينتفي واحد منهما بالآخر
فيلزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث اقوى من الباقي لان الحادث
حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقي ولانه
يجوز ان يكون عدد الحادث اكثر فيكون اقوى لانا نجيب عن الاول بانا
بيّنا ان البقاء حال بقائه متعلق بالسبب وعن الثاني انا لا نعرف الحادث
يوجد ويعدم فقائل يقول الباقي منع الحادث من الوجود في الآن
وعن الثالث انه بناء على جواز اجتماع المثلين وهو مح وانما قلنا انه
لا يجوز ان يكون لفقد الشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا العرض فيكون
الجوهر محتاجا الى العرض وكان العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم
الدور والجواب عن الثلثة الاول ما تقدم في مسئلة الحدوث وعن الرابع
ان يقول لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون
امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان لا يعدم الشيء البتة لانه
اذا عدم الشيء فهل تجدد امر ام لم يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان
تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين

ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم ولا كان احد العدمين مخالف
الآخر وهو مح وان كان وجودا كان ذلك حدوثا لموجود آخر لا عدما
للموجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعدم لحدوث الضد قوله
في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نم
فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والمعلول وان امتنع انفكاكه
عن المعلول لكن لا حاجة بها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة
مشتركة من الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان
كان لا يوجب لم لا يكون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم
لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى
والجوهر ممتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر قوله
يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان لا ان
لم يكن باحدهما حاجة الى الآخر كما في المتضايفين ومعلولي العلة
الواحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين وجب عدم الآخر   مذهب
الكرامية ان العالم محدث وممتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ و
قال الاشعرية وابو علي الجبائي يجوز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم
انما يعرف ذلك بالسمع ثم الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله
تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجواهر في وجودها اليها قال القاضي ابو بكر
فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في

بعض

بعض المواضع ان الفاعل المختار يفنيه بلا واسطة وبمثله قال محمود
الخياط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس
من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم وقال امام
الحرمين مثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم
الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول
افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض
فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء
وابا هاشم قالوا بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل وفي مذاهبهم
وقول المصنف في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل
البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك لان الفرق بينهما
حاصل في بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان
وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بان فعل العدم حكم بتجدد
المعدوم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون
بانتسابها الى وجودين او بانتساب احدهما دون الآخر وقوله في
الجواب انا هذا يقتضي ان لا يعدم شيء البتة ليس بجواب انما هو زيادة
الاشكال وانما كيف نقول من يقول الاعدام يمكن الابطال بان الضد
او انتفاء الشرط فهو مذهب اكثر المتكلمين واما ابطال الاعدام

بطل بان الضد بجواب الوجه الاول وهو الزام الاقدم كما ذكره وهو ان
عدم الباقي معلول الحادث ثم قولهم ان الحادث لا يكون اقوى من
الباقي بكونه متعلق السبب لان الباقي حال البقاء ايضا متعلق بالسبب
ليس بصحيح لان الباقي حال البقاء ايضا عند قدماء المتكلمين مستغن
عن السبب واما عند القائلين بانه محتاج الى سبب سبق بجوابهم ان
الموجد اقوى من المبقي لان الايجاد اعطاء الوجود الذي لم يكن اصلا
والتبقية حفظ الوجود الحاصل وكونه اقوى يرجح الحادث ويعدم
المرجوح وايراد الاعتراض بان الحادث لو عدم بسبب الباقي حال
الحدوث لكان موجودا معدوما وهو محال والباقي لو عدم بسبب الحادث
ما لزم منه محال ثم الجواب بان الباقي يمنع الحادث عن ان يصير موجودا
ولا يلزم منه محال ليس بمرضي فان الباقي لو كان بحيث يمنع لكان اقوى
وليس كذلك على الاعتراض بتجويز كون الحادث اكثر عددا من الباقي
والجواب بامتناع اجتماع المثلين ليس مما يذهب اليه وهم وجواب الوجه الثاني
من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين
على السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان كان لا نوقف لمه فليس بجواب
والجواب بما بيناه من كون الحادث اقوى لترجح الموجد على المبقي واما
ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا

مجرد فان من الجائز ان يكون هناك شرط لا يعرض الوصف كما لكون الجوهر
الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا
جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد يجاب عن الاشتراط بان زوال ذلك الامر
يقتضي انعدام المشروطية وبان الملزوم كون العرض شرطا في انعدام
العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس كما ينبغي
للخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الاقدم
بسبب احتياج الجوهر الى العرض فنقول ان الاقدم يكون اذا كان المحتاج اليه
محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر
الى العرض مما لا يعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جوهر بعينه فلا
يلزم ههنا الاقدم وجواب المعترض بتجويز التلازم من غير احتياج احدهما الى الاخر
ليس بجيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان
باحتياج كل واحد من المتلازمين الى علة الاخر محتاج لكن من غير احتياج احدهما
الى الاخر والى ما يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية
وهو لا يقتضي امتناع الانفكاك وايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير
صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الاخر والى
اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الاخر فليس فيهما عدم
الاحتياج مطلقا من غير لزوم الاقدم واما قولهم وهو اقل الاشتغال بالجواب

ان الجواب عن الثلثة الاول ما تقدم في مسئلة الحدوث فتلك الادلة وهي التي
اوردها من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان
بعد وجوده واحتياج ما يجوز عدمه الى المادة قبل عدمه ومن الكلام فيها
تقسيم الاجسام الجسم اما بسيط وهو الذي تشابه كل واحد من
اجزائه الكل في تمام الماهية واما مركب وهو الذي لا يكون كذلك اما البسيط فاما
فلكي واما عنصري اما الاجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة انها لا ثقيلة
ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يقبل الخرق والا
لتيام والكون والفساد عليها واحتجوا بان الجهة مقصد المتحرك ومتعلق
الاشارة فيكون موجودة لان النفي المحض لا يتميز فيه وهي غير منقسمة
والا لكان المتحرك اذا وصل الى احد قسميها وفي تحركها فاما ان يقال انه
الان تحرك عن الجهة فيكون الجهة ذلك الجزء الاخر دون ما وراءه والبالغ في لا يكون
من الجهة بل الجهة ما وراءه فيثبت ان الجهة حد غير منقسم فتميزوا انه لا بد
من محدد كري يتحدد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه ثم قالوا وهذا المحدد غير
قابل الحركة المستقيمة لانه لو كانت الجهتان اعني ما منه وما اليه حاصلتان [illegible]
واذا لم يكن قابلا للحركة المستقيمة لزم ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا لان الثقيل
هو الذي يتحرك الى الوسط والخفيف هو الذي يصعد عنه وذلك حركة
مستقيمة واذا لم يقبل الخرق كان بسيطا لان كل مركب قابل للانحلال

وكل بسيط فكل جزء يوجد فيه يمكن ان يحصل على الوضع الذي حصل عليه
الجزء الاخر وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة وكل ما كان كذلك فهو
متحرك بالاستدارة وكل متحرك بالاستدارة فحركته ليست طبيعية والا
لتحرك بالطبع عما يتحرك بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة طالبة للشيء
الواحد وهاربة عنه وهو محال ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع
وهناك لا طبع ولا قسر فتلك الحركة ارادية فالسماء حيوان متحرك بالارادة
والجواب عن هذه الكلمات مستقصى في كتبنا الكلامية والحكمية انما بني
الفلاسفة اثبات الجهات وتحددها على الوجه على تناهي الابعاد وقالوا
لما كانت الابعاد متناهية والاشارة الحسية لا يمكن ان يذهب الى غير
النهاية فلا المتحرك القاصد جهة ولوجوب كون المشار اليه بالحس موجودا
يكون الجهة موجودة وكل موجود قابل للاشارة فاما ان يكون جسما او
جسمانيا ولا يجوز ان يكون الجهة جسما لان كل جسم قابل للتجزية وما
من الجهة نقا لما ذكره فان الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة و
كل جسم يشتمل على مأخذ من صورة والجسم الذي يتحدد به الجهة لا يجوز ان
يتركب من اجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات ووجوب كون الجهات متعددة
على اجزائها ثم عليها فاذن المحدد يكون بسيطا في نفسه متشابها في
شكله [illegible] متشابه في الشكل غير الكرة فاذن هو كرة وما يكس ان المحدد

ما هو خارج عنه لاحتياجه في التعلق بما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة
عليها فاذن تحدد ما هو داخل فيه ولا امر ما هو داخل فيه باعتبار الجهة
الا بالمركز والمحيط فاذن يتحدد به جهتان هما ما خذا امتدادو لحركات
وهما العلو والسفل واما غيرهما فلا يكون متحيزة بالطبع بل ان كان فيها
اشياء تكان بالعرض كاليمين والشمال و بساطة المحدد يمكن ان تبين
بما قلنا وان كان بيانها باستناد الحركة عليه ايضا ممكن كما ذكره واستاد
بيان وجوب الحركة في المحدد فلا يتم الا بمقدمتين احديهما ان
الجسم لا يخلو عن ميل وثانيهما ان الجسم البسيط يمتنع ان يكون فيه ميلان مختلفا
الجهة و يمتنعان يتحرك المحدد حركة بغير المستديرة فاذن فيها ميل مستدير
ولا عايق لها لان العايق عن الحركة يجب ان يكون ذا ميل في جهة مخالفة
لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة اخرى وكل ميل بلا عايق يقتضي حركة
فاذن المحدد متحرك على الاستدارة وهذه مقدمات لابد منها في بيانها
فقط بيانه وعلى كل مقدمة كلام لم يشر الى شيء من ذلك عرضا عنه
اعتذارا به لئلا يكون خالصه عن ما قصدناه   واما العناصر فزعموا
ان الارض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانها كرات
سطو بعضها على بعض الا الماء وزعموا ان الحركة مسخنة بالجسم الملاصق
الفلك يجب ان يكون في غاية السخونة واللطافة وهي النار والذي

يكون

يكون في غاية البعد يجب ان يكون في غاية البرودة والكثافة وهي الارض
والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون مائلا لما في اللطافة فهذا
هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر ولان هذا الكلام يقتضي ان يكون
الارض ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم فان يكون النار في غاية
الرطوبة لان الرطوبة عندهم معسرة بسهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق
بالغير والالم يكن الهواء رطبا   كما لا يزعمون ان حرارة النار مقتضاه
حركة الفلك بل انما قالوا انها مقتضاه صورتها وهي ذاتية وكما يعيد الفلك
يكون غريبا وانما نقل ذلك عن قول الكندي واتباعه وقد ذكر ابن سينا
ذلك نقلا عنه وقال انه كان سديدا ولذلك العقل في تعليل برودة
الارض وكثافتها ببعدها من الفلك و لما قوله هذا الكلام يقتضي ان يكون
الارض ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم ايضا فيه نظر فانهم لم يعللوا
البرد بالبعد عن الفلك و لم يقولوا بان الارض ليس ابرد من الماء انما
قالوا الماء ابرد عند الحس وحيث قالوا الكثافة تقتضي البرودة حكموا
بان الارض ابرد في نفسها لكونها اكثف وقلة الاحساس بسبب عدم نفوذها
في المسام لكثافتها ايضا واما الرطوبة فان كانت معسرة بسهولة
قبول الاشكال كان النقض بالنار واردا عليهم وان كانت سهولة الالتصاق
محمولة عليها فلا لان المحمول ربما يكون اعم والحق ان النار يحفف وليس

بيابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء   ثم زعموا ان بعضها الى بعض
قابلة للكون والفساد لان النار عند انطفائها ينقلب هواء والهواء انما
ابرد صار ماء ولذلك يجتمع قطرات الماء على طرف الكوز المبرد بالجمد والماء
ينقلب ارضا كما يفعله اصحاب الاكسير   عبارة ابن سينا هكذا وقد يكل
الاحجار والصلبة المحجرية مياها سيالة يرخ ذلك اصحاب الحيل كما قد يجعل مياه
جارية تشرب حجارة صلدة والظن ان اصحاب الاكسير كلون الارض الصلبة
مياها وانما عكسه يفعله الطبيعة فان كثيرا من مياه العيون ينعقد حجارة
صلدة   واما المركبات فزعموا ان بعض العناصر اذا اختلطت انكسرت

في الاجسام المركبة

سورة كيفية كل واحد منها سورة كيفية الآخر فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج
والمتكلمون قالوا العلة مقارنة للمعلول فاذا كان الكاسر سورة كل واحد
منها سورة الآخر فان حصل الانكسار دفعة ولحقه لزم حصول الكاسرين
في ذلك الزمان فيكون كل واحد من تلك الكيفيتين في ذلك الآن منكسرا و
غير منكسر هف وان لم يوجد معا بل في زمانين فالمعلولات لا يوجد غالبا لانفعال
الكاسر هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي
قابلة للاشد والاضعف لانا نقول الصورة انما يكسر بواسطة الكيفية الفاعلة
فيعود المحذور وهذا كلام القوم في الجواهر الجسمانية
المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة المعلول للعلة الا قوم قليل

منهم

منهم فان الاشاعرة يقولون بحدوث الله تعالى ان كان بعضهم يزعم
القدماء بقدم وجود صفات الله تعالى واكثر القائلين بالعلة والمعلول
لا يقولون بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضي محالا وهو تحصيل الحاصل
الا الحكماء فيقولون بذلك وههنا يكون قولهم حجة عليهم ولذلك سلك الى
حصر فيهم اعني المتكلمين وجوابهم عن قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هي
الكيفية بان الصورة يكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور وصحيح تم لو
كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان نحو محلها لكن انما يكون لكا
او منكسر الغير حالة واحدة كما لم يكن في الكيفيتين والحق ان الكاسر هي الكيفية
والمنكسر هو محلها وكذلك يجعل المتوسط بين الماء الحار والبارد اذا مزجا
من غير حصول صورتيهما ولا يلزم منه محال   الجواهر الروحانية وهي
التي لا يكون متحيزة ولا حالة في المتحيز وقد عرفت ان الفلاسفة هم القائلون
بها وعرفت اقسامها و قول اما الهيولى فقد سبق الكلام فيها واما النفوس السماوية
والعقول فهي الملائكة وقد تكلمنا على ادلتهم في اثباتها   القول انه القائل
بالجواهر التي لا يكون متحيزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه نظر لان ابا الهيثم
البلخي من المعتزلة واتباعه ذكروا ان الروح الانساني جوهر ليس له صفة التحيز
وايراد الهيولى هنا على انها من الجواهر الروحانية ليس بمرضي عند القائلين بها واما
النفوس السماوية والعقول فلم يتكلم المصنف في هذا الكتاب بما يدل على اثباتها
انما اورد حكايات الحكماء به فقط وذكرها عند قسمة الجوهر على راي

القول في الملائكة والجن والشياطين

الفلاسفة بأسمائها فقط   القول في الملائكة والجن والشياطين
قال المتكلمون انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة
والفلاسفة واوائل المعتزلة انكروها قالوا لانها ان كانت لطيفة
بمنزلة الهواء وجب ان لا يكون قوية على شيء من الافعال وان نفسد
تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والجان
ان يكون بمنزلة الجبال ولا نراها والجواب لا يجوز ان يكون بمعنى اللطف
عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا انها كثيفة لكن يجوز ان ابصار
الكثيف عند الحضور غير واجب اما الفلاسفة فقد زعموا انها لا متحيزة
ولا قائمة بالمتحيز ثم اختلفوا فالاكثرون قالوا انها ماهيات مخالفة
بالنوع للارواح البشرية ومنهم من يقول الارواح الخ فارقت ابدانها
ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس
البشرية فيتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتعاونها على افعال الشر
فذاك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس   نقل
عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في
النوع ومختلفون باختلاف احوالهم فالذين لا يفعلون الا الخير فهم
الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين
يفعلون تارة هذا وتارة ذاك فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في

في الالهيات والنظر في الوحدة والكثرة

في الملائكة وتارة في الجن كما نقله المصنف   خاتمة في احكام الموجودات
والنظر في وجهين النظر الاول في الوحدة والكثرة   مسئلة كل موجودين
فلا بد وان يتباينا بتعينهما ثم المتكلمون انكروا كون التعين امرا ثبوتيا و
احتجوا بامور احدها انه لو كان التعين امرا ثبوتيا لكان مساويا للشيء
المتعينات في الماهية المسماة بالتعين ويمتاز كل واحد منهما عن صاحبه
بخصوصية فيلزم ان يكون للتعين تعين آخر لا الى نهاية الثاني
وهو انه لو كان التعين امرا ثبوتيا لما صح ان يكون القيام للماهية
لما بعد وجود الماهية لكن الماهية لا يوجد الا بعد التعين فان كان هذا
التعين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشيء الواحد متعينا
مرتين وهو محال الثالث هو ان التعين اذا كان امرا مغايرا للماهية
استحال ان يكون الوجود القائم باحدهما هو القائم بالآخر لاستحالة
قيام الصفة الواحدة بالمحلين بل يكون وجود كل واحد منهما غير
وجود الآخر فيكون الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام فيه
كما في الاول فالشيء الواحد ليس بواحد بل امور غير متناهية و
احتج القائلون بكون التعين امرا ثبوتيا بان هذا الانسان
يشارك الانسان الآخر في كونه انسانا و يخالفه في هويته
مغايرة للانسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية لان هذا الانسان
موجود والمفهوم من هذا جزء للمفهوم من هذا المفهوم الانسان و

وجزء الموجود موجود فالمفهوم من هذا موجود   الجواب عن الاول
انه اورد على المتكلمين انما يتوجه على تقدير ثبوت تعين كلي يشترك
فيه التعينات ولو كان كذلك لكان ماهية التعين مشتركا فيها
فلم يكن تعينا والمراد هاهنا من التعين ما به المغايرة بين المتعين وهو
لا يكون مشتركا وانما يقال على افراد المتعينات التعين او ما به
المغايرة بمعنى عرضي مشترك ويمتاز كل واحد منها عن الآخر بنفسه
لا بتعين آخر فلا يلزم من ذلك ان يكون للتعين تعين والحجة
الثانية القائلة بان التعين لو كان ثبوتيا لما صح انضمامه
الى الماهية الا بعد وجود الماهية فليس بوارد لان التعين هو الذي
يوجد الماهية بسبب انضمامه اليها ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت
التعين مرتين والحجة الثالثة القائلة بان وجود الماهية غير وجود
التعين فهما اثنان بل امور متناهية ليس بصحيح لان الماهية توصف
بالوجود بعد اتصافها بالتعين وكان الماهية المغايرة للوجود ليس توصف
بالوجود من حيث هي مغايرة للوجود كذلك التعين لا يوصف بالوجود
من حيث هو تعين وانما الماهية المتعينة في وجود واحد   مسئلة
الغيران اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يكونا
ضدين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما
كالسواد والبياض واما ان لا يكونا كذلك كالسواد والحركة و

واختلف المتكلمون في الغيرين فالمعتزلة قالوا هما الشيئان واصحابنا قالوا
هما اللذان يمكن ان يفارق احدهما الآخر اما بمكان او زمان او وجود
وعدم والخلاف لفظي محض لانهم حدوهما بانهما اللذان يشتركان
في الصفات الذاتية او انهما اللذان يقوم كل واحد مقام الآخر ويسد
مسده وهذه العبارات مختلة لان الاشتراك مرادف للتماثل و
القيام مقام الآخر مستعارة حقيقتها التماثل فيكون ذلك تعريفا للشيء
بنفسه والحق ان هذه الماهيات متصورة تصورا اوليا لان كل
واحد يعلم بالضرورة ان السواد مماثل للسواد ومخالف
البياض وتصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق
وجزء البديهي اولى ان يكون بديهيا   الشيئان اما
ان يمكن ان يفارق احدهما الآخر بوجه من الوجوه او لا يمكن
والاول منقسم الى المثلين والمختلفين فاذا جعل الغيران قسيمين
فقط شمل الاقسام الثلاثة وان جعلا ممكني المفارقة خرج منهما قسم
واحد وهو الشيئان اللذان لا يمكن ان يفارق احدهما الآخر
بوجه آخر الشيئان اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما
ان يمكن ان يفارق احدهما الآخر او لا يمكن والقسم الاول على ...

من يقول ان صفات الله لا هو ولا هي ولا غيره يصح خروج الموصوف
والصفات عن كونهما غيرين على التفسير الثاني وهل هما مثلان
ام لا فيه خلاف وقد جوز اطلاق المثلين عليهما ابو الحسن ومنع
عن ذلك بعض اصحابه مسئلة يستحيل الجمع بين المثلين
عندنا وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة لنا ان بتقدير الاجتماع لا يحصل
الامتياز بالذات واللوازم والا لكان مثلين ولا بالعوارض
لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية فلا يكون
كونه عارضا لاحدهما اولى من كونه عارضا للآخر فيكون عارضا
لكل واحد منهما وح لا يبقى الامتياز بينهما البتة فيصير الاثنان واحدا
وهو محال احتج الخصم بان نحكم الشيء مثله فانا لكانت الذات قابلة
لاحد المثلين كانت قابلة للآخر جوابه ان الاجتماع يوجب انقلاب
الاثنين واحدا عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته
ان يدل على عدم العلم بالتغاير والحكم بان المثل المجتمعين لا يتمايزان
بالعوارض منقوض باطراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع نقطة
واحدة في الوضع فانها اطراف خطوط متغايرة وكونها كذلك من
عوارضها والحكم بان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا
دعوى مجردة عن برهان وشايخ المعتزلة لم يجوزوا اجتماع المثلين و

فالمولط

وقالوا العلم بالضرورة في كون بعض الاعراض اشد من بعض هو اجتماع الامثال
من تلك الاعراض في محل واحد والذين يقولون باستحالة اجتماع المثلين ربما
عدوهما في المتضادين وح لا يكون قسمة المختلفين الى المتضادين وغيرهما
المتضادين قسمة عام الخاص بل ان المثلين ايضا يدخلان في المتضادين
وح ينبغي ان يقسم الغير الى المتضادين والمختلفين والمتضاد الى المثلين
والى غيرهما مسئلة زعم بعضهم ان الغيرين متغايران لمعنى وكذا
المثلان والضدان والمختلفان واحتجوا بان المفهوم من كون السواد والبياض
سوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونهما غيرين مختلفين ومتضادين والا لكان
كان التغاير والاختلاف والتضاد حاصلا في غير السواد والبياض فظاهر انه
ليس امرا سلبيا فهو امر ثبوتي فثبت ان المتغايرين متغايران بمعنى
وكذا المماثلان متماثلان بمعنى ثم قالوا وذلك المعنى لا بد وان تغاير
غيره لمغايرته لغيره او تخالفه لمثله غيره او مخالفته له بمعنى قائم به
ثم الكلام فيه كما في الاول وهو يوجب القول بمعان لا نهاية لها
فالتزموا ذلك وكلامنا في هذا الباب قد تقدم هذا القول منسوب
الى معمر من المعتزلة وقد مر الكلام القائلين بقيام الاعراض بالاعراض مرة
بعد مرة الى ما لا نهاية له مثل معمر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات
عقلية يعتبرها العقل في امور معقولة والعقل ان يجعل تلك الاعتبارات
امورا معقولة ويعتبر فيها تلك المعقولات اعتبارات مرة اخرى ق

في العلة والمعلول

وكذلك له ان يقف العقل والا لم ينقطع العقول لذلك سموها بالمعاني
النظر الثاني في العلة والمعلول مسئلة كون الشيء مؤثرا في غيره
متصور تصورا بديهيا لا نسلم به عقولنا نعلم بعض تولنا قطعنا لجسم
كسرت العظام والقطع والكسر اثر مخصوص فلما كان تصور التأثير
المخصوص بديهيا كان تصور مسمى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير
المخصوص اولى ان يكون بديهيا هذا المعنى هو الذي تسميه الفلاسفة
بالفعل والانفعال اللذين عدهما المصنف في الاعراض النسبية وانكروا وجودهما
وذكرنا انها لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما
مسئلة العدم لا يعلل بل لا نا ان جعلنا العلية والمعلولية وصفان
ثبوتيان استحال كون العدم علة ومعلولا لاستحالة قيام الوجود
بالمعدوم وان لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول الاثر
بالمؤثر وذلك يستدعي اصل الحصول وقالت الفلاسفة علة العدم عدم
العلة لان الممكن داير بين الوجود والعدم فكما استدعى رجحان الوجود
علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية والجواب ان العدم نفي
محض فيستحيل وصفه بالرجحان اقول العدم المطلق لا يعلل ولا يعلل
واما العدم المقيد فربما يعلل ويعلل به كما يقال عدم المال علة
للفقر وعدم الغذاء للجوع الصحيح علة للجوع ومن ذلك الباب
قولهم عدم العلة علة عدم المعلول في حق ادوان لم يقل به

بعني

بعني بكون العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين كان التأثير عبارة
عن حصول الاثر موضع لان التأثير حصول اثر عن مؤثره لشرط
كونهما موجودين في الخارج اي مطلقا والكلام في وجودهما الخارجي وهو
لم يرد في البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير فهو له وذلك يستدعي
اصل الحصول يقال عليه يستدعي الحصول الخارجي لو كان التأثير خارجيا
اما اذا كان اعم من الايجاد فلم يستدعه قوله المعدوم نفي محض فيستحيل
وصفه بالرجحان فالجواب ان الممكن الذي لا يعتبر معه وجود ولا عدم
ليس نفيا محضا والتساوي نسبة الى الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد
منهما له الى مرجح علة وهو مرادهم من العلية مسئلة المعلول الواحد
بالشخص يستحيل ان يجتمع عليه علتان مستقلتان فلانه لو كان مع كل واحد
منهما واجبا لوقوع فيمتنع استناده الى الاخرى فيستغني بكل واحد منهما عن
كل واحد منهما وهو محال اقول هذا صحيح اذا كان المراد من
الاجتماع ولا استقلال كون كل واحد من العلتين تاما وبالفعل اي
مشتملا على العلل الاربعة وشرايطها مسئلة المعلولان المتماثلان
يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين عند نا خلافا لاكثر اصحابنا لنا
ان السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة احتجوا
بان افتقار المعلول الى العلة المعينة ان كان لماهيته او لشيء من لوازمها

وجب في كل ما يساوي ذلك المعلول ان يفتقر الى مثل تلك العلة وان لم يكن
فيه دعوى لزوم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة
والغنى عن الشيء يستحيل تعلله به والجواب ان المعلول الماهية
مفتقر الى مطلق العلة وتعين العلة انما جاء من جانب العلة لا
من جانب المعلول   والحاصل ان المعلول مفتقر الى ما يشترك فيه
العلل من حيث هي علل لا الى خصوصياتها   مسئلة العلة الواحدة
يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للمعتزلة
والفلاسفة لنا ان الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول
الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونه
مصدرا للآخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر
لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين
فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول ويفضي الى التسلسل
وان كان احدهما داخلا والآخر خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل
هو جزء الماهية والجزء فهي مركب وكان المعلول ايضا واحدا لان الآخر
لا يكون معلولا والجواب ان مؤثرية الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية
على ما بيناه واذا كان كذلك بطل انقسامها الى جزء للماهية او خارج عنها
الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا تقتضي اكثر من حكم واحد اما بالذات

الواحدة فلم يقولوا بذلك فيه اذ لم يقولوا بالعلة ما عدا الصفات
والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضا وصاحب الكتاب
خالف الكل والحصول في المكان وجودي معلول للجسمية من باب التأثير
وقبول الاعراض ليس بوجودي وان كان وجوديا لكنه من باب التأثر
وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة
فليس هذا الدليل بصحيح ولانه مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل ذاتية
مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته
في غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى آخره
والذي يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة محاذية
لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى
ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا
مفهوم كون الالف ليس ب مغاير لمفهوم انه ليس ج ولم يلزم
من مغايرة هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا ههنا
لا الاضافات والسلوب لا تعتبران في شيء واحد وعندهم
ان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان من حيث انها واحدة ولا
يمنعون صدور شيئين معلولين قابلين عنها فلا يتوجه النقض
بالاضافة والسلب عليهم   مسئلة العلة العقلية يجوز
ان تتوقف ايجابها لاحكامها على شرط منفصل خلافا لاصحابنا

الجوهرية توجب قبول الاعراض باسرها لكن صحة كل عرض مشروط بانتفاء
ضده عن المحل   نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة
والمعلول ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها وهي
عندهم علل تلك الاحكام وايجابها لا يتوقف على شرط والجوهرية
عندهم ليست من المعاني وما اورد عليهم مناقض بل كما عندهم محقق
وذلك لان الصفات عندهم اما صفات نفسية واما صفات معنوية
اما النفسية فهي ما يلزم نفس الموصوف ومنها ما قصد كالتحيز للجوهر
والمعنوية ما يكون معللا بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم
معنى هو علة لكون محله عالما وخالفهم صاحب الكتاب الامام من غير توضيح
بموضع الخلاف   العلة العقلية يجوز ان يكون مركبة عندنا
خلافا لاصحابنا لنا ان العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم
بالنتيجة والعلم بها يوجب العلم بالنتيجة وكذلك كل واحد من آحاد العشرة
لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الاحاد يوجب هذه الصفة
احتجوا بان كل واحد لما لم يوجب ايضا لان الماهية باقية كما كانت والجواب
النقض بما مر   ثم ان الاشعرية لا يقولون بعلية العلم
بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله تعالى يخلق العلم بالنتيجة
على سبيل اجراء العادة وكل ما اورده المصنف في هذا الموضع مثالا للعلة
ليس عندهم علة واما مجموع الاحاد فهي نفس العشرة والعلل عندهم

المعاني المذكورة وليس شيء منها بمركب فاذن هذا الخلاف يرجع الى
اللفظ   في الالهيات والنظر في الذات والصفات و
الافعال والاسماء القسم الاول النظر في الذات قد علمت ان العالم
اما جواهر واما اعراض وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع سبحانه
اما بامكانه او حدوثه فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث
الاجسام وهي طريقة الخليل عليه السلام في قوله لا احب الآفلين وهو ان
العالم محدث وكل محدث فله محدث اما الاول فقد مر واما الثاني
فالدليل عليه ان المحدث ممكن وكل ممكن له مؤثر اما ان المحدث ممكن فلان
المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شانه كانت
ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا معنى للممكن الا هذا واما ان الممكن
لا بد له من مؤثر فقد تقدم   المتأخرون من المتكلمين
يقولون الحكم بان كل محدث فلا بد له من محدث بديهي غير محتاج الى
الاستدلال بامكانه على احتياجه الى المحدث   فان قيل الكلام
على هذه المقدمات قد تقدم الاعتراض على قولنا كل محدث ممكن فان المحدث
كان معدوما ثم صار موجودا فيكون قابلا للعدم والوجود ولا معنى
قلنا من مذهبكم ان المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات بل كان
نفيا محضا واذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول سلمنا صحة
الحكم عليه لكن لم لا يجوز ان يقال انه حين كانت معدومة كانت

واجبة العدم بعينها ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود
بعينها فقد يرد ان الشيء يشترط كونه مسبوقا بالعدم لا يجوز في
العقل وفرض تقديمه الى اول ولا انتهاء يجب كون الشيء كونه
مسبوقا بالعدم ازليا وذلك مح فاذن صحة وجوده بذاته فعقل
تلك الصحة ممتنع لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته واذا جاز ذلك فلم لا
يجوز ان يقال كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته والجواب
قولنا الممكن قابل للوجود والعدم لا بمعنى بان المهية لا يمتنع في العقل
بطلانها قوله لم لا يجوز ان تكون المهية ممتنعة لذاتها في وقت ثم
تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر قلنا هب ان الامر كذلك لكن
حصول الامتناع يتوقف على حضور الوقت الاخر والمهية من
حيث هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها الا القبول قوله
الممكن الاخير بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده اول قلنا
لا نم ولا انتهاء ان يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الاول عقلار
لحظة توجب ضرورته ازليا وذلك مح بالبديهة
جوابه عن اعتراضه بان المعدوم نفي محض فكيف يكون قابلا
للعدم والوجود ليس كما ينبغي فان قوله المهية لا يمتنع في العقل بقاؤها
كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها معناه ان المهية كان لها وجود
جايز الاستمرار فان البقاء استمرار الوجود في الان سنة المقدرة

او المحققة فانه بمعنى بطلانها ان المهية يصير نفيا محضا وذلك غير
معقول بل الجواب انما ان تعقل المهية من غير ان يعرض لهما وجودا
وعدم ثم تحصيل ان تلك المهية المعقولة يمكن ان تكون مع الوجود الخارجي
ويمكن ان لا يكون معه وقوله لم لا يجوز ان يقال انها كانت في جهة
العدم بعينها ثم صارت واجبة الوجود بعينها يجاب عن ذلك [illegible]
هب ان الامر كذلك لكن الامتناع متوقف على حضور وقت وكذلك
الوجوب فالمهية من حيث هي هي لا يبقى لها الا القبول ليس [illegible]
فان السابق الى الفهم من كلامه انه سلم الاعتراض ثم اجاب بوجه اخر
وليس مراده الى بيان ان الامتناع والوجوب ليسا لعين المهية
بل لحصول غيرها معها واما القول بان صحة وجود الحادث يلزم
بذاته وقبلها كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته فجوابه بمنع
باللزوم وبيانه انه لو كان كذلك لزم من فرض تحدد شيء قبل ذلك الابتداء
ازليا ليس الخ بسديد لما تقرر في مسئلة الحدوث في تفسير الازل والابد
التحقيق ان البداية لصحة وجود الحادث يلزم منه صحة حدوثه لا لذاته
تعين وقت الحدوث لجهة من خارج تسبيحها للحدوث قبل البداية
لا امتناع بالجزاى تمنع لكونه قبل صحة بدايته ومع توهم عدم تملك البداية
يمكن ان يكون له بداية اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته ازليا
مع ان الصحة التي له لا لذاته ازلية [illegible] — الطريق الثاني الاستدلال

ونقريره انه انقسام الامكان على ان واجب الوجوب يستحيل ان يكون اكثر
من واحد ثم نشاهده في الاجسام كثرة فهي ممكنة وكل ممكن فله
موثر على ما مر الطريق ثم غمضوا الثالث حدوث الاعراض مثل
ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ثم دما
فلا بد من موثر وليس المؤثر هو الانسان ولا ابواه فلا بد من
شيء آخر لا يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر هو القوة المولدة
المركوزة في النطفة لانا نقول تلك اما ان تكون لها شعور و
اختيار في التكوين واما ان لا تكون فالاول باطل والا لكانت
النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبديهة
والثاني انضبط لان النطفة اما ان تكون جسما متشابه
الاجزاء في الحقيقة واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لزم
ان تخلق النطفة كرة لان القوة البسيطة لا بد وان تفعل
فعلا متشابها وهو الكرة وهذا هو الذي عليه [illegible]
تعويل الفلاسفة في كون البسائط فكانت وان كان كذلك
كانت النطفة مركبة من البسائط فكل واحد من تلك البسائط
يكون لقايم بها قوة بسيطة وذلك يقتضي الكرية فيلزم ان
تخلق النطفة كرات مضمومة بعضها الى البعض لما بطل ذلك
علمنا ان المؤثر في تخليق ابدان الحيوانات والنباتات موثر

حكيم الطريق الرابع الامكان للاعراض وتقريره ان نقول الاجسام
متساوية في الجسمية باختصاص كل واحد منها بما له من الصفات
يكون بجائز لان كل ما يصح على الشيء يصح على مثله والا لكان يحتاج
على المؤثر على ما تقدم — بعض هذا الكلام وهو الطريق الثاني
خطابي وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل على احتياج كل ممكن
او حادث من اجزاء العالم الى موثر وذلك لا يكفي الا بالرجوع الى
الطريق الثاني وقوله انه كان في النطفة مركبة من البسائط والقوى
غير ذي شعور لزم ان يكون المخلوق كرات مضمومة بعضها الى بعض
ليس بشيء لان حال الامتزاج لا يجب ان يقتضي ما يقتضي كل واحد حال
الانفراد — مسئلة مدبر العالم انه كان واجب الوجود بمعنى
وان كان جائز الوجود افتقر الى موثر آخر فاما ان يدور
او يتسلسل وهما باطلان او ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب اما بطلان
الدور فلان الشيء اذا احتاج الى الغير كان المحتاج اليه متقدما
في الوجود على المحتاج ولو افتقر كل منهما الى الاخر كان كل واحد منهما
متقدما في الوجود على الاخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما
على المتقدم على نفسه ومتقدم المتقدم متقدم فالشيء متقدم على
نفسه هف واما بطلان التسلسل فلانه يجتمع تلك الامور التي لا نهاية

لها مفتقر الى كل واحد منها وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن
فالمجموع ممكن فله مؤثر فالمجموع له مؤثر والمؤثر اما نفس ذلك المجموع او امر
داخل فيه او امر خارج عنه والاول باطل لان المؤثر متقدم على الاثر
فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه
وهو محال والثاني ايضا باطل لان كل واحد من احاد ذلك المجموع فانه لا يكون
علة لنفسه ولا لعلته والا لزم تقدم الشيء على نفسه واذا لم يكن علة
لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع فثبت انه لا بد لذلك
المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا
بل يكون واجبا فثبت وجوب انتهاء الممكنات باسرها الى الواجب ومتى
ثبت كونه واجبا لذاته ثبت انه قديم ازلي باقي ابدي في ابطال
التسلسل موضع نظر وذلك لانه اثبت للمجموع الامور الغير المتناهية مؤثرا
بسبب احتياج المجموع الى احاده وانما يجب من ذلك ان يكون للمجموع
مؤثرات لا نهاية لها هي الاحاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الاحاد
علة لنفسه ولا لعلته يلزم ان لا يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم
ان لا يكون هو مع سائر الاحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون علة المجموع
داخلة فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون علة المجموع خارجة عنه فلا يتم
مطلوبه وفي قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك

المجموع

المجموع نظر لانه ان اراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحا لكنا فرضنا
مجموعا مؤلفا من واجب وممكن هو معلول له لم يكن الواجب علة لنفسه
ولم يكن الممكن علة لنفسه ولا لعلته ومع ذلك يكون كل واحد منهما
جزءا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة عنه واما
اثبات امتناع ما لا نهاية له في الوجود بدليل التطبيق كما قالوه في
الكتب الحكمية والدليل هو ان ينقص من غير المتناهي جملة متناهية
ويتوهم تطبيق ابتداء على المجموع قبل النقصان ويقال لا بد
ان يكون احدى الجملتين انقص من الاخرى بعدد متناه فيكون الجملتان
غير متناهيين كما مر بيانه واما انه لا يتم بمثل ما قلنا في الحوادث وغيرهم
بمثل ما مر وهو ان يكون من مدبر العالم الى ما لا نهاية له جملة من العلل غير
متناهية مترتبة كلها موجودة ومدبر العالم معلول وهي الى ما لا نهاية في
جملة من المعلولات غير متناهية مترتبة كلها موجودة والجملتان
متطابقتان في الخارج من غير احتياج الى توهم ومتساويتان في
الجانب الذي يلي العالم ومن الواجب ان يكون جملة العلل زائدة
على جملة المعلولات بواحدة من العلل في الجانب الاخر الذي فرض غير
متناه ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المفروض
لتناهيهما وفرضنا غير متناهيين وذلك خلف فاذن كون العلل غير متناهية

وهم فالتسلسل باطل فان قيل فلم لا يجوز ان يقال مدبر العالم ممكن الوجود
لكن الوجود يساوي فالجبل هو فالاولوية يستغني عن المؤثر سلمنا ان
الوجود بالنسبة اليه كالعدم لكن لم قلت انه مفتقر الى السبب بيانه
ان علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث لا الامكان فاذا كان ذلك
المدبر قديما لم يحتج الى المؤثر سلمنا انه لا بد من سبب فلم قلت ان الدور
باطل قوله لان العلة قبل المعلول فيلزم ان يكون كل واحد منهما قبل نفسه
قلنا ان ادعي القبلية بالزمان او بالذات او بمعنى اخر فان ادعيت
الاول فهو باطل لانه يصح كون الشيء مؤثرا في الغير الا صدور
الاثر عنه على ما تقدم وقبل صدور الاثر عنه يستحيل ان يكون مؤثرا
واذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان وان عنيت
به التقدم بالذات فنقول نعني بالمتقدم بالذات كونه مؤثرا
فيه او نعني به امرا اخر فان عنيت به المؤثر كان قولك لو كان
كل واحد منهما مؤثرا في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر
الزاما للشيء على نفسه وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيان
ماهية ذلك التقدم ثم من اقامة الدلالة على ان الشيء يستحيل ان
يكون متقدما على نفسه لذلك المعنى سلمنا فساد الدور فلم قلت ان
التسلسل باطل قوله ذلك المجموع مفتقر الى كل واحد من تلك الاحاد

قلنا

قلنا لم قلت انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بانه مجموع وكل فان
هذه الالفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح اطلاقها الا بعد ثبوت التناهي وهو اول
المسألة سلمنا انه يصح وصفها بذلك لكنا نقول ادلة ما ذكرتم على
فساد التسلسل ههنا ما يدل على صحته بيانه هو ان حلقة الحوادث الحسية لا بد
لها من مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون محدثا او قديما فان كان محدثا
فالكلام فيه كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بالتسلسل
او ينتهي الى قديم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول
تأثير ذلك القديم في ذلك الحادث الان يتوقف على شرط
حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف وجب من قدم المؤثر قدم الحادث
ولان كان نسبة صدور الاثر عن المؤثر كنسبة لا صدوره عنه فان لم يتوقف
صدوره عنه الى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لا عن سبب وذلك يسد
باب اثبات الصانع سبحانه وتعالى وان افتقر لم يكن المؤثر التام قبل حصول
ذلك المنفصل المرجح مؤثرا تاما هف واما ان يتوقف على شرط فذلك
الشرط ان كان قديما عاد الاشكال وان كان محدثا فاما ان يكون مقارنا
لذلك الحادث او سابقا عليه فان كان مقارنا فالكلام في حدوثه كالكلام
في الاول فان كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور وان كان شرط
حدوثه حادثا اخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا
اخر سابقا عليه فيفتقر لحال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا

بالفعل في الحادث اللاحق وعند قيامه يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك
المؤثرية حكم حادث فلا بد لها من مؤثر فانه كان هو الحادث الذي
حدث عدم لان لزم تعليل الوجود بالعدم وهو مح وان كان هي
الحادث الذي حدث به لزم الدور وان كان حادثا آخر لزم التسلسل
فظهر انه لا بد من التزام التسلسل ... قوله لم على وجود واجب الوجود
لكنه معارض بوجهين آخرين الاول انا لو فرضنا موجودا واجب الوجود
لكان وجوده اما ان يكون مساويا لوجود الممكنات واما ان لا يكون
والقسم الثاني بط لما تقدم من الدلايل على كون الوجود مشتركا واحدا
والاول ايض باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا لماهيته او لا يكون
فان كان ذلك الوجود ممكنا فله علة والعلة ان كانت هي تلك الماهية
كان المعدوم علة للموجود وهو مح وان كان غيرها كان واجب الوجود
مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل هف وان لم يكن ذلك الوجود
عارضا فهو مح لانه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساويا للوجود
الذي هو وصف عارض للماهيات وكل ما صح على الشيء صح على مثله
فلزم ان يصح على حقيقته كل ما يصح على وجود ما فيكون وجوده ممكنا
محدثا وهو مح والثاني انه لو كان واجب الوجود موجودا لكان
قديما والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض موجودا فيه الا وقد
كان موجودا قبل ذلك فتلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم بيانه

في باب القديم والمحدث فيلزم من قدم الله تع قدم الزمان وذلك مح
لا يقال تقدم الباري تع على العالم تقدم زماني مقدر لا زمان محقق
وتقديره ان الله تع متقدم على وجود العالم بحيث لو كان هناك زمان
لما كان لذلك الزمان اول لانا نقول تقدم الباري تع على
العالم اذا كان حاصلا في نفس الامر محققا وذلك التقدم لا
يتحقق الا بواسطة الزمان استحال كون الزمان مقدرا بل يجب
ان يكون محققا والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون ما به الوجوب
الوجود به اولى قلنا قد تقدم ابطال قوله ما به الوجود على التساوي
انما يحتاج الى المؤثر لو كان محدثا قلنا هنا ان علة الحاجة هي الامكان
فقط قوله ما الذي عنيت بتقدم العلة على المعلول قلنا العقل
لم يوجد للمؤثر وجودا استحال ان يحكم عليه بكونه مؤثرا في
الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر قوله لا يمكن وصفه بكونه
كلا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا مرادنا من الكل و
المجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجا
عنها قوله المؤثر في حدوث الحوادث اليومية اما القديم او المحدث
قلنا قد بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح
منه ترجيح احد الجايزين على الآخر لا لمرجح قوله لم قلت ان واجب
الوجود اما ان يكون وجوده عين ماهيته او غيرها قلنا بل عين ماهيته

وقد تقدم الجواب عن ادلتهم على ان الوجوب مشترك فيه قوله يلزم من قدم
الله تع قدم الزمان قلنا اذا جاز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم ذات الله تع على العالم
لا بالزمان قوله في معارضة دليل ابطال التس باثبات صحته
ان كانت المؤثرية في الحادث واللاحق موقوفة على شرط به يتم
تاثير المؤثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز ان يكون شرطا
كما مر بيانه وقوله في الجواب عن ذلك انا بينا ان المؤثر هو الصانع القديم
المختار والمختار يصح منه ترجيح احد الجايزين على الآخر لا لمرجح فيه نظر
فانه لم يثبت الى الآن كون المؤثر مختارا وانما يثبت فيما بعد بناء على
حدوث العالم فان بين حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور وايضا
لا نسلم ان المختار يصح منه ترجيح احد الجايزين لا لمرجح عند خصمه
فان المختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيته لا ان يكون الفعل
واقعا منه اتفاقا والداعي يكفي في الترجيح وقول القدماء ان الجايع
يختار احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الآخر مردود
فان غاية كلامهم ان الترجيح في امثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه غير
موجود فان العجز هو الذي لا يتبع هاهنا واحدة والباقية والعجز موجود
قطعا في كثير من المختارين ... البديهة حاكمة بان الترجيح من غير
مرجح مح واما المعارضة الاولى لاثبات واجب الوجود بان وجود

واجب الوجود ان كان مساويا لوجود الممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الماهيات
ليس بشيء فان من فهم الفرق بين المعاني المتواطية والمعاني المشككة عرف ان
الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوي وان كان المفهوم من الوجود
شيئا واحدا وح لا يلزم من ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من
غير ان نذهب الى ان الوجود ليس بمشترك وقوله ان كانت علة الوجود هي الماهية
كان المعدوم علة للموجود فبط لان الماهية من حيث هي لا تكون موجودة ولا معدومة
وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في ساير المواضع وابطله هاهنا واما المعارضة
الثانية لوجوب قدم الزمان وجوابه بان تقدم الباري تع على العالم كتقدم بعض
الزمان على البعض الآخر فقد سبق ما يرد عليه والحق ان الباري تع ليس بزماني
الزمان من مبدعاته والوهم يعتقد انه لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما
في المكان والعقل كما يابى عن اطلاق التقدم المكاني على الباري كذلك
يابى عن اطلاق التقدم الزماني عليه بل ينبغي ان يقال ان الباري تقدم ما سواه
خارجا عن التشبيه وان كان الوهم عاجزا عن توهمه مسئلة
صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لنا انه لو لم يكن موجودا لكان
معدوما والمعدوم نفي محض لا خصوصية ولا امتياز فلا يصح للآلهية
فان قيل لا نم انه لا واسطة وبيانه ما تقدم في مسئلة الحال سلمنا انه لا واسطة
لكن لم قلت انه لا يجوز ان يكون معدوما قوله لان العدم لا امتياز فيه قلنا

لانم فان عدم السواد عن المحل مصحح حلول البياض فيه وعدم الحركة
لا تصحيح كذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم جزء العلة يقتضي
ذلك وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجز على الصدق وساير الحوادث
ليس كذلك سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بما انه لو كان موجودا
لكان مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالفه غيره في وجه اخر كان
مثلا للممكن مطلقا فيكون ممكنا مطلقا وان خالفه كانت حقيقته مركبة
وكل مركب فهو مفتقر الى اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى
غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن وهذا خلف والجواب هنا
ان نفي الواسطة معلوم بالضرورة وبالبرهان على ما تقدم قوله
العدمات متميزة قلنا لا نسلم ذلك بل نتخيلها فيجوز ان يكون
للانسان المتحرك معدوما وان كانت الصفات القائمة به موجودة في
ذلك عين السفسطة واما المعارضة فجوابها انا لا نسلم كون الوجود
مشتركا فيه بين الموجودات   كل ما ذكره في هذه المسئلة حشو
مبني على عدم فهم كلام الفلاسفة في هذه المسئلة وهو انهم
قالوا مبدأ الكل تع واحد وموجود لا بمعنى الوحدة التي تقابل
الكثرة اللاحقة به والوجود الذي يقابل العدم يصح عليه فانه مبدأ
لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه فهو واحد وموجود من حيث

كونه مبدأ للوحدة والكثرة ومبدعا للوجود والعدم المتصورين بازاء
الوجود ولا يصح الحكم عليه ايضا بالوجوب فان الوجوب والامكان
والامتناع متقابلة ولا تصل العقل الى تعقله فانه مبدأ العقل
وخالق ما يعقله العقل فاذن ليس هو بموجود كالموجودات ولا
بواحد كالكثير ولا هو بواجب ولا بغيره والجميع يصفون بذلك
المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع الوجود ومقابله
وليس هو بمبدع يقابله ما ليس بمبدع بل مبدع ابداع كل مبدع و
لا مبدع وبالجملة في هذه التنزيهات في التنزيه عن التنزيه
الحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا وان كان كلاما من جنس
الطامات لا طايل تحته لكنه بعيد عما ذهب اليه الملحد واعترض عليه
القسم الثاني في الصفات وهي اما سلبية او ثبوتية
القول في السلوب مسئلة حقيقة الله تع مخالفة لسائر الماهيات بعينها
خلافا لابي هاشم فانه قال ذاته مساوية لسائر الذوات في
الذاتية وانما تخالفها بحالة توجب احوالا اربعة هي الحيية والعالمية
والقادرية والموجودية مثلا فالحجة على من سيأتيه انه زعم ان
حقيقته نفس الوجود فالوجود معنى مشترك فيه بين كل الوجودات وقد زعم
انه انما يمتاز عن الممكنات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لشيء

من الماهيات وساير الوجودات لنا ان مخالفه مجموع لو كانت
لصفة تحصل التساوي في الذوات ولو كان كذلك لكان
اختصاص ذاته بما يخالف غيرها ان لم يكن لامر كان الجائز
ترجيحا عن السبب وهو مح وان كان لامر فيلزم التسلسل   اكثر
المعتزلة ذهبوا الى ان جميع الذوات متساوية في الذاتية
لان المفهوم من الذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
والصفة التي تميز ابو هاشم باثباتها هي دون غيره
صفة الالهية واما ابو علي بن سينا فانه قال انه تع دون غيره
نفس الوجود مقيد بلا عروضه لمهية وساير الممكنات معروضات
الوجود وهي مخالفة ومخالفة لنفس الوجود فاذن لا يكون بين
حقيقة الله تع وساير الماهيات مشاركة بوجه البتة انما تكون
المشاركة بين حقيقة الله تع ووجودات الممكنات لكنه يقول
الوجود المقول على الله تع وعلى ساير الموجودات ليس هو عاما
لشيء للافراد لجزء بل هو امر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله تع
وعلى ساير الوجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود
واما الالزام الثاني في حجته فيمكن ان يدفع بان يقال الصفات المختلفة
يقتضي طريانها على الذوات المتساوية لا نفسها فانه يجوز

جواز اشتراك العلل المختلفة في معلول اثماله ايضا اذا جاز
تعلق المختار باحد متساويين من غير ترجيح فلا جاز تعلق
الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح
مسئلة حقيقة الله تع غير مركبة لانها لو تركبت لافتقرت الى كل
واحد من اجزائها فكانت الماهية ممكنة على ما تقدم
الماهية المعراة عن الوجود والعدم كيف يعقل احتياجها فان الامكان
نسبة بين الماهية والوجود وايضا الماهية الموجودة متقدمة من الماهية
والوجود فهي اولى بالامكان لا سيما الوجود حاصل عنها فهو ممكن
وهو احد اجزاء المجموع وهذا مبني على مذهبه   مسئلة
انه تع ليس بمتحيز خلافا للمجسمة لنا لو كان متحيزا لكان مساويا
لساير الاجسام فيلزم اما حدوثه او قدمها وهذه الالزامات
مبنية على تماثل الاجسام وقد تقدم القول فيه ودليلها احتجوا
بوجه اخر وهو انه تع لو كان متحيزا لكان مساويا لساير
المتحيزات في حصول الحيز فان لم يخالفها من وجه اخر لزم التماثل
مطلقا فيلزم اما حدوثه او قدمها وان خالفها من وجه اخر
لزم وقوع التركيب في ذاته ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون
حقيقته مساوية لها في الحصول في الحيز فاذن الاشياء المختلفة

يجوز انه تركيبا له لانه واحد والاولى ان يقال لو كان متحيزا
لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول يقتضي التركيب
وهو مح والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد وعلى القول
باثباته يلزم ان يكون احقر الاشياء تعالى الله عنه
علوا كبيرا وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بان كل جسم مركب
والعالمية الحاصلة لاحد الجزئين غير الحاصل للجزء الآخر فكل
واحد من تلك الاجزاء حيا عالما قادرا على الاستقلال فيفضي
الى تكثر الالهة وهو مح وهذا المستدل يلتزم ان الانسان
الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل احياء علماء قادرين
لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان مرددة فيلزم
حدوثه تعالى سواء كان مماثلا لغيره من الاجسام او مخالفا
قوله على تقدير التماثل ان تخالفهما بوجه آخر لزم وقوع التركيب
ليس بصحيح مطلقا بل الصحيح انه ان تخالفهما بوجه داخل في
ماهيته وح لا يكون التماثل مطلقا اما التماثل مطلقا يقتضي
ان يكون المخالفة بعارض وح لا يلزم التركيب اما قوله
لو كان منقسما لكان مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل
يكون مركبا واما القابل للانقسام فلا يلزم تركيبه الا اذا صح

الا سؤال

الاستدلال بالانقسام على اثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول
بذلك والاستدلال الآخر مبني على ان الجزء الحي لا يوصف بما
يوصف به الكل وذلك مما لم يذهب اليه احد بخلاف عكسه
مسئلة انه تعالى لا يتحد بغيره لما مر من استحالة الاتحاد ان بقيا موجودين
فهما اثنان لا واحد وان صارا معدومين فلم يتحدا بل حدث
ثالث وان عدم احدهما وبقي الآخر فلم يتحدا لان المعدوم لا يتحد
بالموجود قال بالاتحاد من القدماء فرفوريوس فهو
قال اذا عقل العاقل شيئا اتحد بذلك المعقول لعله اذا عقل شيئا
اتحد بالعقل الفعال فصار هو مع عقل الفعال فصار هو
مع عقل الفعال واحدا وانه قالت النصارى بحيث قالوا
اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح القدس و
اتحد ناسوت المسيح باللاهوت وايضا قال بعض المتصوفة
من المسلمين حين قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى
نفسه وصار الموجود هو الله وحده ويقولون لتلك المرتبة
الفناء في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارات عن غير
المفهوم من الاتحاد فلا ينبغي ان يقال عليها الا بعد تحقق معانيها
وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليها ما قلنا

ان الله تعالى لا يحل في شيء واحتج اصحابنا بانه تعالى لو حل
اما مع وجوب انه يحل او مع جواز ان يحل والاول باطل لوجهين
الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون
الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف الثاني ان الغير اما
الجسم او العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير المذكور قدمه
او قدم الجسم او العرض وهما محالان والثاني ايضا باطل لانه اذا
لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل والغني عن المحل
يستحيل ان يحل في المحل وهذا الدليل ضعيف لانه يقال لم لا يجوز ان
يجب حلوله في المحل قوله لو وجب ذلك لكان مفتقرا الى ذلك
المحل قلنا لا نم وانما يجوز ان يقال انه لذاته موجب لنفسه
صفة هي الحالية في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك
الصفة احتياجه اليها الا ترى انه يجب ايضا متصفا بكونه
عالما قادرا وانه لا يلزم احتياجه الى شيء منها وكذا ايضا قوله
ثانيا غيره اما الجسم او العرض قلنا لا نم فانكم ما اقمتم دليلا قاطعا
على ذلك فلم لا يجوز انه تعالى حل في الذي انه عقلا او نفسا ثم انه
لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالة في ذلك المحل سلمنا الحصر لكن لم
لا يجوز ان يقال انه لا يجب حلوله في المحل مطلقا لكن ذاته يقتضي

الحلول

الحلول في المحل عند حدوث المحل وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث
ذاته ولا قدم المحل وهذا كما يقول انه تعالى كونه عالما بوجود العالم
واجب لكن بشرط وجود العالم فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل
وجود العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يحصل في المحل مع جواز ان
لا يحصل قوله الغني عن المحل لا يحل قلنا هذا مجرد الدعوى فاين الدليل
والمعتمد في ابطال الحلول ان المعقول من الحلول هو حصول العرض
في الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه
الحصول في الحيز ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول
عليه محالا ذهب بعض النصارى ان الله تعالى حل في المسيح
وبعض المتصوفة الى حلوله في العارفين الواصلين والمعقول
من الحلول عند الجمهور قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط
امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى مح على واجب الوجود لذاته
فان عني به غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقوله
غير الله اما الجسم او العرض ثم كما ذكرنا ان قيام الغني عن المحل يستحيل
ان يحل في المحل فصحيح كما فسرنا الحلول به اما على غير ذلك فغير معلوم
وقوله المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله
فيه فيقتضي ان يكون حلول الصورة في المادة غير معقول وحلول الا عراض

النصارى ينفون النفس غير معقول ولو كان الامر كذلك لكان ذلك
نفي حيهما ولما اشتغل المتكلمون بغير ذلك في اقامة الدلالة على نفيها
بل اقتصروا على القول بان ذلك غير معقول والحق ان حلول الشيء
في الشيء لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الا بواسطة المحل
ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود لغيره فاذن حلوله في غيره
بهذا الوجه محال   مسئلة انه تعالى ليس في شيء من الجهات
خلافا للكرامية لنا انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وما كان
كذلك لم يكن في الجهة اصلا وهذا معلوم بالضرورة فلانه لو كان
فيه ان ساوى ساير الامكنة كان اختصاصه به دون ساير الامكنة
يستدعي مخصصا وكل ما كان فعلا للفاعل المختار فهو محدث فكونه
في المكان محدث هف وان خالف ساير الامكنة كان ذلك المكان
موجودا لان الاختلاف في النفي المحض مح وذلك الموجود ان لم
يكن مشارا اليه لم يكن انه تعالى في المكان وان كان مشارا اليه فان
كان لا يكون كذلك لذاته كان جسما فاذا فرضنا انه تعالى موجود فيه
كان الباري تعالى حالا في الجسم وهو مح وان كان بالعرض كان ذلك عرضا
حالا في الجسم فالباري تعالى لما كان حالا فيه كان حالا في الحال في الجسم
فكان حالا في الجسم هف   حجة المجسمة اتفقوا على انه تعالى في

جهة

جهة واصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى
في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه
وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات
له التحت الذي هو مكان غيره وليس اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه
على العرش كما قال ساير المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا
بحيث وذهابه استدلت الملحدة بنفي التحت على نفي الجهة اعادة للكلام
والاختصاص بمكانه وفيه ان كان باختياره ولا يقتضي امرا زايدا يختص
به كما قالوا في اختياره احد المتساويين من غير مرجح والمكان ان لم
يكن وجوديا كان كونه في المكان اذن لا غير منكر على تقدير امكان
تحيزه ومخالفة مكانه لساير الامكنة لا يقتضي كون مكانه موجودا
لذي فان العدميات يختلف بحسب تخالف ما ينتسب اليه وان
كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون المكين غير مشار اليه
فانه من الجائز ان يصير عند المكان مشارا اليها كما يقال في الصورة مع
الهيولى والاشكال الذي اورده على المكان على تقدير كونه مشارا اليه
بانه اما ان يصيب جسما او عرضا ليس يختص بهذا الموضع بل هو وارد على
امكنة جميع الاجسام وهاهنا قسم آخر وهو ان يكون خلاء او الجسم
وقد مر فيه ما كان ينبغي ان يقال فيه والمعتمد هاهنا ان الكتاب نطق

الجهة قابل للقسمة وللاشكال وغير منفك عن الاكوان وكل ذلك مح
في واجب الوجود تعالى   تنبيه الظواهر المشعرة بالجسمية والجهة
لا يكون معارضة للدلايل العقلية القطعية لكنها تقبل التاويل وح اما
ان نفوض علمها الى الله تعالى على ما هو مذهب السلف وقول من اوجب
الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله واما ان نشتغل بتاويلها على
التفصيل على ما هو قول اكثر المتكلمين وتلك التاويلات مستقصاة
في المطولات   الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلا
ونقلا وذلك كما ذكره   مسئلة لا يجوز قيام الحوادث بذات
الله تعالى خلافا للكرامية لنا لو صح اتصافه بها لكانت تلك الصحة
من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصحة ازلا لكن ذلك مح لان
الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها و
الجمع بينهما مح فان قيل هذا مشكل بما ان العالم جائز الوجود لذاته ثم
فلم يلزم جواز وجوده ازلا فكذا هاهنا ثم نقول صحة اتصاف الذات
بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما
ثبوت الاخرى فانا نقول يصح اتصاف الذات ازلا بهذه الصفة على معنى
ان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا
يستدعي عن كون الصفة في نفسها صحيحة ثم نقول ما ذكرته ان دل على فساد ذلك

نقضا ما يدل

نقضا ما يدل على قولنا من وجوه الاول وهو ان العالم محدث فالله تعالى
لم يكن فاعلا للعالم لان الفاعل في الازل محال ثم صار فاعلا له والفاعلية
صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى الثاني
وهو ان الله تعالى لم يكن عالما في الازل بان العالم موجود فان ذلك
جهل وهو على الله تعالى مح ثم صار عند وجود العالم عالما بوجوده الثالث
وهو انه تعالى لم يكن في الازل رائيا لوجود العالم ولا سامعا لوجود
الاصوات لان رؤية موجود مع انه ليس بموجود خطاء وهو على
الله تعالى مح ثم عند وجود العالم والاصوات صار رائيا وسامعا
لها الرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل بقوله انا ارسلنا نوحا
لان ذلك اخبار عن امر مضى وذلك في الازل كذب على الله تعالى مح
ثم صار بعد ارسال نوح مخبرا عن ذلك الخامس وهو ان الله تعالى
لم يكن امرا في الازل لزيد وعمرو بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
لان الخطاب للمعدوم على سبيل الالزام عبث وهو على الحكيم غير جائز ثم صار
ملزما للمكلفين عند وجودهم وحدوث الشرايط والجواب ان صحة العالم فغير
وارد لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه بالصحة
ولا بالامتناع قوله صحة الاتصاف بالصفة غير صحة وجود الصفة قلنا لا نزاع
فيه لكن الصحة الاولى متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف به متوقفة على

تحققه وتحققه متوقفة على صحة وجوده ولنا المعارضات فالقائل بطريقها في
شيء واحد وهو ان المعتبر اضافة الصفات الى الاشياء لا نفس الصفات
وقد دللنا فيما تقدم على ان الاضافات لا وجود لها في الخارج
صحة الاتصاف اضافة والاضافات عنده غير موجودة وغير
دغير الموجود لا يمكن حصوله في الازل فلا يلزم من صحة اتصافه بها
حصولها من الازل في الازل بزعمه وايضا لو كانت صحة الاتصاف
وجوده لمكن كونها حادثة فان الاضافات يجوز حدوثها وثم
صحة على وجوب كونها ازلية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف
غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من ثبوت احدهما ان لا يثبت الاخرى
صحيح وجوابه بان صحة الاتصاف موقف على صحة وجوده ليس بشيء
لان صحة صدور المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور
على صحة وجوده مطلقا بل يتوقف على صحة وجود مقدوره لذاته
فان امتنع وجود مقدوره لذاته او لفوات شرط لم يؤثر ذلك في صحة الصدور
منه وقوله صحة العالم غير حادثة لان العالم قبل حدوثه كان ممتنعا
فلا يمكن الحكم عليه بالصحة غير صحيح لان الخالق كان في الازل يجب صحة صدور
اثر منه فيما لا يزال وليس المراد بصحة العالم في الازل الا صحة صدور ذلك
الاثر فيما لا يزال وامّا المعارضات فجوابها ما ذكره والاضافيات يمكن ان

يتغير ويتكثر بسبب تغير المنسوب اليه الاضافة وتكثرها واعلم ان المعتمد في هذا
المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه تعالى لامتناع انفعاله عن غيره
مسئلة اتفق الكل على استحالة الالم على الله تعالى اما اللذة العقلية فقد
اثبتها الفلاسفة والباقون ينكرون لنا ان اللذة والالم من توابع
اعتدال المزاج وتنافره وذلك انما يعقل في الجسم وهو ضعيف لانه يقال
هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب
الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية
الى فعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان
الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل
ايجاده محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث قالت الفلاسفة
الالاه سبحانه كماله الذاتي ففي الانفعال يلتذ بخلق شيء لاحق كماله في
ان علمه بكماله المطلق يوجب لذاته والدلالة التي ذكرتم توهنها الا ترى
قلنا دعوى توهم ان كل من تصوّر في نفسه كمالا ومن تصور في نفسه
نقصانا تالم فاذا كان كماله سبحانه وتعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل
العلوم فلم لا يجوز ان يستلزم ذلك اعظم اللذات والجواب انه قطع
باجماع الامة وكذلك الالم   الالم واللذة اللذات من
توابع المزاج فلا شك في استحالتهما عليه وقولنا ان كانت اللذة قديمة

يجب ان يوجد الملتذ به قبل ان اوجده لتقدم داعي اللذة الازلي على
داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ به من مخلوقه على تقديره يصح لو
كان داعي الايجاد مجردا مغايرا لداعي اللذة او كان داعي الايجاد
قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي
اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور وقوله هذه الادلة
سبطل الالم يعني اذ ليس اليه داع فلا يلزم الخلف وقول الفلاسفة يقولون
علمه بكماله يوجب اللذة ليس بصحيح لان ذلك يقتضي ان يكون علمه فاعل اللذة
وذاته قابلها وهم لا يقولون بذلك بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى
عين علمه بكماله وتقرير الفرح والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان
في حقه ليس بجيد لانه متنزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة
يفيد في عدم اطلاق لفظ اللذة والالم عليه لان كل صفة لا يقارنها
الاذن الشرعي لا يوصف بها تعالى اما في المعنى الذي ادعاه الفلاسفة
فالاجماع حاصل في نفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك
المنافي ولا منافي له تعالى   مسئلة اتفق الكل على انه غير
موصوف بالالوان والطعوم والروائح والمعتمد الاجماع و
الاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى
بعض صفة كمال بالنسبة الى صفة نقصان وايضا الفاعلية لا يتوقف

على تحقق شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى من
الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها وللقائل ان يقول لم يدعى انه ليس البعض
اولى من البعض في نفس الامر وفي عقلك وذهنك والاول لا بد فيه من
الدلالة فلم لا يجوز ان يكون صحة ذاته يستلزم لونا معينا من غير ان يعرف
لمية ذلك الاستلزام والثاني م لكن لا يلزم منه الا عدم علمنا بذلك المعين
فاما عدمه في نفسه فلا   التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند
الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للاعراض
لاستحالة انفعال ذاته   القول في الصفات الثبوتية
مسئلة انه تعالى قادر خلافا للفلاسفة لنا انه ثبت افتقار
العالم الى مؤثر فذلك اما ان يقال صدر الاثر عنه مع امتناع ان لا يصدر
او صدر مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان تاثيره في وجود العالم
ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد ابطلناه وان
يتوقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما عاد الالزام وان كان
محدثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو
ممتنع اما الى اول فيلزم محدث لا اول لها وهو ممتنع
ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا معنى للقادر الا ذلك
قد بينا من قبل ان اثبات المقدورية مبني على حدوث وابطال حوادث
لا اول لها بناه عليها ههنا واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر

في صفاته الثبوتية
الاولى في القدرة

عنه الفعل وان لا يصدر وهذا التفسير مع القدرة وانما يرجح احد الطرفين
على الآخر باتصاف وجود الارادة او عدمها لا القدرة والفلاسفة لا ينكرون
ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن
مقارنته حصول معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك فالفلاسفة ذهبوا
الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولهذا قالوا بازلية العلم والقدرة
وكون الارادة على الخاص حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع
حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما وكذلك قالوا بوجوب
الحدوث سلمنا ان النزاع الذي هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم
والعلم به بديهي فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا
قوله يلزم من قدمه قدم العالم قلنا العالم اما ان يكون صحيح الوجود
في الازل او لا يكون فان كان الاول لم يكن قدم العالم محالا فحينئذ يلزم
وان كان الثاني كان لصحة وجوده بداية واذا كان كذلك لا يلزم
من قدم المؤثر قدم العالم لان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه
وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر والذي يؤيده هو ان القادر
عندكم هو الذي يصح منه الايجاد والله تعالى كان قادرا في الازل
ويلزم من ازلية قدرة الله تعالى صحة الايجاد ازلا فما لم يلزم من
القدرة الازلية حصول الصحة في الازل فلم لا يجوز ان لا يلزم من
وجود المؤثر وجود العالم في الازل سلمنا انه لا يتوقف تأثيره في العالم

على شرط لزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تأثيره في وجود
العالم كان موقوفا على شرط حادث وحدوث ذلك الشرط على شرط
آخر لا الى اول والكلام فيه يرجع الى مسئلة حوادث لا اول لها سلمنا انه
لا بد من القادر لكن لم قلت انه واجب الوجود ولم لا يجوز ان يقال
واجب الوجود اقتضى لذاته موجودا قديما يقتضي بحكم الايجاب وذلك
المعلول كان قادرا هو الذي خلق العالم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل
على القادر لكنه معارض بنوعين من الكلام الاول ان يبين ان
حقيقة القادر على الوجه الذي علمتموه محال وبيانه من وجوه الاول ان
المصدر انما يتحقق لا بد من حصول المصدرية سلبا كان او ايجابا
امتنع الترك فان الحاصل من القبول المعتبر امتنع الفعل الا اذا
قبل الشيء فالواحد يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى من غير
تغير حال النسبة الحاصلة لكنه يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر
من غير مرجح وهو محال وايضا فالمصدرية على هذا التقدير ان افتقر
فيضان الاثر عن المصدر ان توقف على انضياف قصد جديد اليه لم يكن
الحاصل اولا مصدرا تاما وان لم يتوقف عليه كان صدور الاثر
عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر بمجرد الاتفاق وتجويزه
يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجبا لذاته في

وقت آخر فينسد باب اثبات المصدر وثبت ان الممكنة من الفعل
والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ومما يؤكد ذلك مذهب المعتزلة
ان الاخلال بالثواب والعوض يقتضي الجهل والحاجة المحالين على الحكيم
ويستلزم الممتنع ممتنع فالاخلال بهما ممتنع فصدورهما عنه واجب
من مذهب اهل السنة ان ارادة الله تعالى وقدرته متعلقان باشياء
اشياء معينة والتغير على صفاته ممتنع فيكون المؤثرية واجبة وتجويز
نقيضها ممتنع وامكان التردد مردود ومن مذهب الكل ان الله تعالى
علم في الازل بان اي الجزئيات توجد وبانها لا توجد وامتناع تغير
العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم والقدرة على الممتنع ممتنعة فا
لممكنة من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات الثاني الممكنة
من الطرفين اما ان يثبت حال حصول احدهما او قبل ذلك والاول
باطل لان حال حصول احدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه ممتنع
فامكان التردد بين الواجب والممتنع محال والثاني كذلك لان شرط
الحصول انه الاستقبال لحصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال
الموقوف على المحال تحصيله قبل كونه في الاستقبال ممتنع في
الحال فالحصول الممتنع لا يمكن الثالث قولنا القادر يجب ان يكون
مترددا بين الفعل والترك انما يصح لو كان الفعل والترك مقدورين

لم لكن الترك محال ان يكون مقدورا لان الترك عدم والعدم نفي
محض ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا اثر فيه
تأثيرا عدميا وان قولنا اوجبه معناه انه يبقى على العدم
الاصلي فاذا كان العدم الحال عين ما كان استحال استناده
الى القادر لان تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور
واذا كان كذلك استحال ان يقال القادر هو الذي يكون مترددا
بين الفعل والترك فان قلت الترك هو فعل الضد فالقادر متردد بين
فعل الشيء او فعل ضده قلت فيلزمك ان لا يخلو القادر عن فعل
احد الضدين فيلزمك اما قدم العالم او قدم ضده وانت لا تقول
به النوع الثاني سلمنا ان القادر في الجملة معقول لكن يدل
انه يمتنع ههنا لوجوه الاول هو انه لو كان قادرا لكان
قادرية اما ان يكون ازلية او لا يكون والاول محال لان الممكن
من التأثير يستدعي صحة الاثر لكن لا صحة في الازل لان الازل
عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالغير والازل
والجمع بينهما محال والثاني وهو ان لا يكون قادرية ازلية كانت
حادثة فافتقرت الى مؤثر فان كان المؤثر مختارا عاد
البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا فان
قلت انه في الازل ممكنة الايجاد فيما لا يزال فحاصله ان امتناع

للاثر قد يكون لحصول المانع قلت للمانع ان كان ممكن الزوال لذاته فليفرض ارتفاعه
وح يصح فعله الازلى هف وان كان ممتنع الزوال لذاته وجب ان يكون
كذلك ابدا اذ لو جاز ان ينقلب لجاز ان يقال العالم كان ممتنعا لذاته
ثم انقلب واجبا الثانى ان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره
لان اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه ما لم يتميز المنتسب
عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره ولان تمكن القادر
من الجمع بين الحركة والسواد بلا عن الجمع بين البياض والسواد يستدعى
امتياز احدهما عن الاخر ولان كونه قادرا على ايجاد الحركة بدلا
عن السكون وبالعكس يستدعى امتياز كل واحد منهما عن الاخر فان
الترديد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه لا بد من
التميز وكل متميز ثابت فاذن تعلق القدرة به متوقف على
شىء ثبت فى نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور ولزم
اثبات الثابت وذلك مح فان قلت شرط التعلق تحقق الماهية والحاصل
من التعلق هو الوجود قلت فالذات لما كانت متقررة قبل التعلق لم
يكن مقدورة لان اثبات الثابت مح فالتعلق هو الذى ليس ثابتا وهو
اما الوجود او موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك مح لانا بينا ان المتعلق متميز
والمتميز ثابت فاذن ما ليس بثابت هو ثابت هذا خلف الثالث ان كونه
قادرا من الازل الى الابد مح اذ ادخله لم يبق مقدورا لاستحالة ايجاد

الموجود فذلك التعلق القديم قد زال وعدم القديم مح الرابع اذا
قلنا القادر يمكنه ان يوجد فالموجدية ليست عبارة عن نفس الاثر
اما اولا فان الموجدية صفة للموجد والاثر قد لا يكون صفة له فان
العالم ليس صفة له تعالى واما الثانى فلانا قلنا الاثر انما وجد بالقادر
لان القادر اوجده فلو كان المفهوم من قولنا اوجده نفس وجود الاثر
فيكون الحاصل انه وجد الاثر لكنا قد قلنا انما وجد الاثر لانه وجد
الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك مح فظهر ان
الموجدية صفة الموجد وهى ان كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر
المختار عاد التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجوب
الاثر لان الموجدية بدون وجود الاثر لا تعقل فثبت
ان المؤثر لا يعقل الا على سبيل الايجاب الجواب قوله انما لم
يوجد لكان لم ينقله الازل لاستحالة وجوده ان لا قلنا وقوع العالم
بالقدرة والاختيار فى الازل مح اما استناده الى العلة الموجدة
الموجبة غير مح فلم يصلح مانعا عن صدوره عن العلة القديمة
فى الازل سلمنا كونه محالا فى الازل لكن لو وجد قبل ان وجد
بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل
الله وجد لان العلة قديمة والمانع المذكور مفقود والحوادث

لا اول لها فقد تقدم ابطالها واما الواسطة فقد اجمع المسلمون على ابطالها
اما المعارضة الاولى فجوابها انه لم لا يجوز ان يكون المؤثر المرجح
بجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون و
نحن قد بينا ان المختار هو الذى يمكنه الترجيح بلا مرجح واما الثانية
فجوابها ان الممكن ثابت بالنسبة الى المقدور قبل دخوله فى الوجود وقوله
ما يكون فى الحال على الشىء الذى يوجد فى الاستقبال قلنا لا نم ولا يجوز
ان يقال حصل فى الحال التمكن من ايجاده فى الاستقبال واما الثالثة
فجوابها ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه ما يكون فى نفسه
ممكنا والفعل انما يصح فى الاستقبال فلا جرم كان الله تعالى قادرا فى
الازل على التكوين فيما لا يزال واما الرابعة فجوابها ان النسبة التى
ادعيتموها فيتم على الامتياز ممنوعة فليس فى الوجود الا القدرة
والمقدور واما الخامس فجوابها ان التعلق اضافة ولا وجود لها
فى الاعيان فلا يلزم عدم القديم تلخيص الاعتراض الاول
هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود القدرة
والداعى لو كان ممتنعا لامتناع تحصيل الحاصل فاذن الحدوث غير دال
على الاختيار بل كما وجب ان يقع من المختار وجب ان يقع من الموجب
فان امتناع كون الفعل ازليا دائرا معهما على السواء وجوابه ان

الاثر للمؤثر الموجب واجب ليس بتحصيل الحاصل بل هو حصول يجب ان يقع
حصوله اخر وحاصله لا يمكن الا بسبب فى قوته على شرط بغير شرط المؤثر
غير الحادث فتعلم مقارنته يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا
اول لها والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قديما واما
متوقفا على حوادث لا اول لها ولا قبل امتناع كونه قديما فامتناع
وجود حوادث لا اول لها امتنع كونه موجبا فوجب كونه مختارا النقيضة
الخامسة ايهما اما ابطال الواسطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغى والعمدة فى
ابطالها ان الواسطة يمتنع ان يكون واجبة الوجود لامتناع ان
يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هى ممكنة وهى من جملة العالم لان
المراد من العالم ما سوى المبدا الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب
الوجود لذاته وبين العالم مح والمعارضة الاولى من النوع الاول مدفوعة
عند المحققين من المتكلمين لما دفعه هو من المؤثر عن رجح احد مقدورى المختار
من غير مرجح بل بان معنى اجتماع المصدر جميع ما لا بد منه فى المصدرية هى
بان يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التى يستوى بالنسبة اليها
الطرفان ومع داعية الذى يرجح احد الطرفين وح يجب وقوع الفعل بهما
ولا ينافى وجوبه الاختيار فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين
قياسا الى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذى يتعلق به الداعى وهذا
كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل حينئذ فرض الوقوع

على بناء الاختيار وبذلك بطل قوله فثبت ان الممكنة من الفعل والترك غير موجبة في
حقيقة القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق والرجحان
في الجواب عن الاشكالات التي اوردها من المذاهب فان الممكنة من جهتها
حاصلة باعتبار القدرة والوجوب حاصل باعتبار الارادة او العلم والمعارضة
الثانية بان الممكنة لا يثبت في حال الحصول لان الحاصل واجب وقبله
ممتنع ولا قبل الحصول لان التحصيل في الاستقبال ممتنع في الحال والجواب
بما ذكره وهو ان الحصول في الحال هو التمكن من التحصيل في الاستقبال الا ان
ذلك لا يكفي في قدرة العبد لان القول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق
ان الوقوع في الاستقبال ممكن الاجتماع مع وجود الممكنة في الحال ومع
الاجتماع مع الوقوع في الحال والعارض يجب الوقوع في الحال حتى لزم منه
المحال والمعارضة الثالثة بان القادر عليكم متردد بين الفعل والترك
لا يكون مقدورا ايضا بما ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان
لا يفعل لا ان يفعل الترك والمقادر دفع الجواب بما ورده في جواب المعارضة
الثانية ولكن بعبارة اخرى واما ما الحر رده في النوع الثاني من
المعارضة وهو ان التمكن من التاثير يستدعي صحة الاثر فالجواب
عنه ان التمكن من التاثير في الازل متناقض فلذلك كان التمكن من
التاثير مطلقا مستدعيا لصحة الاثر ولم يكن مع تقييده بالازل
مستدعيا لها بل كان مستدعيا لصحة الاثر بعد ذلك والمعارضة

التي بعدها وهي التي سماها عند الجواب بالرابعة وهي ان المقدور لا بد
وان يكون متميزا من غيره حتى يخص القادر بايجاده فيجوز ايجاد ان التميز
العقلي كاف وجوابه بنفي الامور الثبوتية عن الخارج ههنا ما المعارضة الخامسة
بايجاده وهي ان تعلق القادر بالمقدور يقتضي عند الايجاد دوام القدرة القديمة
ايضا وجوابها ان تعلق القادر بالمقدور المطلق من التعين واما بالمقدور
المعين فامر اضافي وهو الذي يتجدد بالحادثية وحكمه حكم سائر الاضافات
والمعارضة الاخيرة بان الوجودية صفة للموجد فهي ان كانت
ممكنة الوجود ومتعلقة بالقادر عاد التقسيم وان كانت واجبة
وجب وجود الاثر معه فجوابه ما قيل في الصفات الاضافية
مسئلة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا فرقة من الفلاسفة
لنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم و
المقدمة الاولى حسية والثانية بديهية فان قيل لا نسلم ان فعل العالم
محكم ولم لا يجوز ان يكون فعل بلا واسطة سلمناه لكن ما المراد من
الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقا للمنفعة او ما يكون مستحسنا
في الوقت او امرا ثالثا فان اردتم به الاول فانما ان يريدوا به
كونه مطابقا للمنفعة من كل الوجوه او من بعض الوجوه فان اردتم
به الاول فلا نسلم ان المخلوقات مطابقا للمنفعة من كل

الوجوه وظاهر انه ليست كذلك لكثرة ما يشاهد في العالم من الافات وان اردت
به الثاني فلم لا يكون الفعل مشتملا على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون
فاعله عالما لان فعل الساهي والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات
قد يكون نافعة من بعض الوجوه وان اردتم بالمحكم ما يكون مستحسنا في
الوقت فاما ان يريدوا به ما يكون مستحسنا على وجه لا يمكن تصور ما هو احسن
منه او يريدوا به كونه مستحسنا على الجملة فان اردت به الاول فلا نسلم
ان العالم كذلك فانا لا نزدري ان تركيب الكواكب في السموات وترتيب
ابدان الحيوان على وجه اكمل مما هو الآن عليه ممكن ام لا وان اردت الثاني
فلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل على علم الفاعل فان فعل الساهي والنائم قد
يستحسن من بعض الوجوه واما ان اردت بالاحكام والاتقان معنى ثالثا
فاذكروه لنتكلم عليه لئن سلمنا لكن سلمنا عن مقام الاستفسار فلم قلت ان الفعل
المحكم يدل على علم الفاعل وبيانه على وجوه احدها ان الجاهل قد يتفق منه الفعل
المحكم نادرا واتفق العقلاء على ان حكم الشيء حكم مثله فلما جاز ذلك مرة
واحدة جاز ايضا مرتين وثلثا والى غير ذلك ثانيها ان فعل النحلة في غاية الاحكام
وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون
وكذا العنكبوت ينسج بيتها في غاية الاحكام وكذلك نرى كل واحد من الحيوانات
ياتي بالافعال الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها اكثر الاذكياء مع انه
ليس لشيء منها علم ولا حكمة ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على كونه تعالى عالما

لكنه معارض بامرين الاول ان كونه عالما بالشيء نسبة بينه وبين ذلك
الشيء فتلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضي بها هو ذاته
تعالى فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال اما اولا فلان البسيط لا يصدر
عنه الا اثر واحد واما ثانيا فلان نسبة القبول بالامكان ونسبة التاثير
بالوجوب والنسبة الواحدة لا يكون بالامكان والوجوب معا الثاني ان
العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان صفة
كمال كان الله تعالى محتاجا في استفادة الكمال الى تلك الصفة والكامل بغيره
ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ناقص ايضا لذاته وذلك على الله محال
والجواب ان الكلام في الواسطة قد تقدم واما الاحكام فالمراد منه
الترتيب العجيب والتاليف اللطيف ولا شك ان العالم كذلك قوله
اذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجز مرارا كثيرة
قلنا بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق واما الحيوانات فكل
من فعل منها فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط واما المعارضة
الاولى فجوابها ان لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا ومؤثرا قوله الواحد
لا يكون مصدرا لاثرين قلنا تقدم ابطاله قوله النسبة الواحدة
لا يكون بالامكان والوجوب معا قلنا نسبة القبول بالامكان العام
وهو لا ينافي نسبة الوجوب اما حديث الكمال والنقصان فخطابي
فهو معارض بما تقرر في البداية ان صفة العلم صفة كمال والجهل صفة

النقص وتعالى الله عن النقصان   قالت الفلاسفة قالوا العلم
حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة ما للعالم
الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور
العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل المبدأ الاول شيئا من غيره
وان كان واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري حتى يمكن ان يعقل
الاضافة بينهما وما ذكره في المبدأ الاول بوصف من الوجوه قولا
بالعلم بحجة بل هو يقتضي العلم على الموجودات لكونه معلولا له
بنفس الوجود عليها هذا مذهبهم واما في رد مذهبهم ومن اهل الملل
جميعا اتفقوا على انه تعالى عالم اما الاحكام والاتقان فقد يظهر لمن
يتأمل في احوال الخلق وينظر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك
وفي وجود الجزئيات الحادثة وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان امثال
ذلك لا يصدر عن لا علم له ولا ينكر من يقع منه فعل محكم مرة واحدة
على سبيل الندرة وهو جاهل الا ترى ان من يكتب ابدا خطا حسنا
لا يمكن ان يتصور انه جاهل بالخط واما الاوسط فقد تقدم ابطال
ايجاد من يفعل فعلا محكما من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم ما في
فعله في غاية الاحكام واما البحث عن الكتاب بمعنى الاحكام والاتقان
فالقول بان الحكيم يكون كل فاعل يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهي غير
موقوف على تصور اجزائه يقتضي ان يكون تصور الفعل المحكم

بديهيا والافعال الوسايط وافعال الحيوانات هي افعال الله تعالى عند من
يقول بانه لا مؤثر الا الله تعالى واما عند غيره فخلق مثل هذه الحيوانات محكم
وايجاد العلم فيها واعطاؤها احكم من ايجاد تلك الافعال من غير توسطها
والمعارضة الاولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضي لها
ذاته وهي يقتضيها فيكون الواحد فاعلا وقابلا فالجواب عنها ان الاضافات
لا يوجد الا في العقل وقد يكون بين شيئين يقتضي كل واحد منهما صفة
الاضافة في الآخر فيكون فاعلا لما يقبله الآخر عقلا ولا يلزم منه
كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وقد لا يلزم من ذلك
صدور اثرين عن شيء بسيط بطل لان القبول ليس تاثيرا ومن يقبل
ويفعل لا يصدر عنه الا اثر واحد فان حصول اثر عن غيره فيه لا يكون
باثر حصل منه وجوابه عن قولهم نسبة التأثير بالوجوب ونسبة القبول
بالامكان ان ذلك بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ليس بصحيح
لان مرادهم ان الفعل مع مؤثره يجب ان يوجد ومع قابله لا يجب
وهذا الممكن مادة الايجاب فكيف يجتمع مع بحث المعارض الثالث بان العلم
كمال ولا يمكن ان استعين يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه حق باطل ولا
يندفع بقوله العلم كمال والجهل نقصان تعالى الله عن النقصان فان القائل
يقول وتعالى الله عن الاستفادة كمالا عن غيره ايضا هو في الاستفادة

عن الله ليس بخطابي والجواب ان الذوات الناقصة تستفيد الكمال من
صفاتها الكاملة اما الذوات الكاملة فصفاتها ان يكون كاملة لكونها
صفاتا لتلك الذوات وكمال العلم من هذا النوع فان سبب كماله
كونه من صفات الله تعالى   مسئلة اتفق العقلاء على انه تعالى حي
لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة
ابو الحسين البصري الى ان معناه هو انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا
وليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الجمهور من
اصحابنا من المعتزلة الى انه صفة واحتج اصحابنا بانه لولا اختصاص ذاته
بما لاجله صح ان يعلم ويقدر لما لم يكن حصول هذه الصحة له اولى من لا
حصولها ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حقيقته المخصوصة كافية
في هذه الصحة والاولى ان يقال الامتناع امر عدمي لما تقدم بيانه مرارا
فعدم الامتناع يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا   الذين ذهبوا الى
ان الصفات يجوز ان يكون زائدة على ذات الله تعالى يذهبون الى ان
الحيوة صفة زائدة والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية ويجعلونه
اقوى وهو الامتناع عدمي فعدمه ثبوتي مناقض لما ذكره مرارا من ان الامكان
الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتي   مسئلة اتفق المسلمون على انه
تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب ابو الحسين البصري الى ان معناه

علمه بان في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وعند النجار ان معناه انه غير
مغلوب ولا مستكره وعند الكعبي ان معناه في افعال نفسه كونه عالما بها وفي افعال
غيره كونه امرا بها وعندنا وعند ابي هاشم انه صفة زائدة على العلم لنا حصول
افعاله تعالى في اوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها فلا بد من مخصص
وليس هو القدرة لان شانها الايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء
ولا العلم لانه تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعا لامتناع الدور وظاهر ان سائر
الصفات لا يصلح لذلك سوى الارادة فلا بد من اثباتها فان قيل لم لا يجوز ان
حصول افعال الله تعالى قبل ان حصل وبعده ولم لا يجوز ان يقال الا امكان لما
ملزمه في ذلك الزمان المعين والدليل عليه هو ان المفهوم من حصوله في ذلك
الزمان ليس امرا سلبيا لا نقيض لا حصول فيه ولا نفس الذات فالامكان
بين بطل حصوله في ذلك الزمان وجب ان يبطل الذات فاذن صفة زايدة
على الذات لكن هذه الصفة يستحيل حصولها الا في ذلك الزمان لكان الصفة
المسماة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان آخر لم يكن الحصول
في ذلك الزمان حصل في ذلك الزمان فاذن امكان حصول هذه الصفة
مخصص بهذا الوقت واذا عقل هذا فلم لا يعقل في غيره قلنا ان قلت الامكان
من لوازم الماهية فيدوم بدوامها قلت ينتقض بما ذكرنا ثم نقول هذا انما
يصح لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها لكن ذلك باطل لانه بناء على
ان الماهية متقررة حال عدمها وهو قول بان المعدوم شيء وهو باطل

سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت يقتضي
الامكان وبشرط حصولها في وقت اخر يقتضي الامتناع كما ان الطبيعة
الارضية بشرط حصولها في المركز يقتضي السكون وبشرط حصولها في
الهواء يقتضي الحركة سلمنا الامكان فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق الافلاك
وخلق فيها طباعا محركة ايضا لها ثم ان نسبتها يستلزم حدوث الحوادث في عالمنا
هذا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم الاتصالات
الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث
العنصرية كذلك فلم يحتج الحاجة بها الى التخصيص فان قلت فلم خلق العالم في
الوقت المعين وما خلقه قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان قبل
خلق الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق اما عند الفلاسفة
فلان الزمان مقدار حركة معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان
واما عند المسلمين فلان الزمان محدث والا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان
فيستحيل ان يقال لم لا يخلقه في زمان اخر سلمنا انه لا بد من مخصص فلم لا
يكفي القدرة قوله نسبتها الى الكل على السوية فليعترف الارادة الى ارادة اخرى
لا الى نهاية فان قلت الارادة القديمة كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها
باحداث ذلك الحادث في وقت اخر قلت لو كان الامر كذلك لم يكن الله تعالى
بالحقيقة مختارا بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة وايضا فان
جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال قدرة الله تعالى كانت على صفة لاجلها تعلقها

بايجاد الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها بايجاده في وقت
اخر وعلى هذا التقدير يستغني القدرة عن الارادة سلمنا ان القدرة
غير صالحة لذلك فلا يكفي العلم بيانه من وجهين الاول انه تعالى عالم
بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد والعلم باشتمال الفعل
على المصلحة والمفسدة مستقل بالداعي الى الايجاد والترك بدليل انا متى
علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم الى الفعل بل اسناد
الترجيح الى هذا العلم اولى من اسناده الى الارادة فان الله تعالى قد اوقف
الخلائق على سقر جهنم علما بان في دخول النار من المضار وخلق فيهم ارادة
دخول النار فانه لا يدخل النار ولاجل ذلك قد يريد الشيء ارادة قوية ويتركه
لعلمنا بما فيه من المفسدة الثاني وهو ان الله تعالى عالم بجميع الاشياء
فيعلم ان ايها يقع وايها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال بل لعكس
فلا جرم يوجد ما علم وجوده فكان ذلك كافيا في التخصيص عن الارادة
يدل على قولك لكن يعني ما يبطله وهو ان المريد انما يريد لغرض او لا لغرض
فان كان لغرض كان مستكملا بذلك الغرض وان المستكمل بالغير ناقص
بالذات وهو على الله تعالى محال وان كان لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث
على الله تعالى محال والجواب ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يصير موصوفا بها
قبل ذلك والحكم عليه بهذا الامكان ليس هو المعدوم بل الجسم الموجود قوله
يجوز ان يكون ممكنا في وقت وممتنعا في وقت اخر قلنا الوقت ان لم يكن

موجودا استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الكلام فيه كما في
الاول قوله هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية قلنا سيجيء
الدلالة على ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى اما المعارضة بنفس الارادة
فجوابها ان مفهوم كون الشيء مريدا غير مفهوم كونه مؤثرا وذلك
يوجب الفرق بين القدرة والارادة ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه
عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم ان يكون له بحسب
كل معلوم وقد التزمه الاستاذ ابو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه المشكل
قوله لا يكفي علمه تعالى بما في الافعال من المصالح والمفاسد قلنا سيقيم
الدلالة على ان افعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح قوله انما وجد ما علم
الله تعالى انه يوجد قلنا العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد
فكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور بل لا بد من صفة
اخرى قوله المريد انما ان يريد لغرض او لا لغرض قلنا ارادة الله تعالى
منزهة عن الاعراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك
الوقت لذاتها الحجة التي اوردها على اثبات الارادة خاصة
بافعال الله تعالى فان منها ما الذي لا يكون واقعا في زمان مثل خلق الزمان
والجسم ساير علل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات الارادة
هناك الى حجة اخرى لنا ان يقال انها تحصل من غير ارادة وذلك مما لم يقولوا
به والحجة التي يشمل الكل هو ان يقال تخصيص ما يخصص بالايجاد من جميع

المقدورات يحتاج الى مخصص وهو الارادة لما ان المقتضي لا يجوز ان يخصص
القادر احد الطرفين من غير مخصص فيدل عليه اثبات الارادة
مطلقا وكان لقائل ان يقول ان القدرة تتعلق بوقت الايجاد دون
وقت من غير مخصص وقوله المخصص ليس هو القدرة المتناهي للمذهب الحق
فيما مر وهو ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وقوله ولا العلم لانه تابع
للمعلوم تناقض قوله ما علم الله تعالى وقوعه وجب ان يقع لاستحالة كون
الموجب تابعا لموجبه والاعراض يجيء كون الامكان خاصا بوقت معين
لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان والجواب ان الموصوف بامكان الحركة
هو الجسم يقتضي ان يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بصحيح
لان امكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان
فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهية لا ينقض ما
ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيد بشيء جاز ان
لا يكون من لوازمها فلا يبقى تناقض باختلاف الدوام واللادوام لاختلاف
موضوعيهما وقوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيدا بوقت ان الوقت
ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الكلام فيه
كما في الاول مبطل لاصل دليله على اثبات الارادة بان يقال الوقت ان
لم يكن موجودا استحال ان يختص بالارادة وان كان موجودا احتاج الى

وقت آخر وارادة اخرى تخصصه به وتتم قوله كون الماهية متقررة قبل
وجودها بناء على ان الماهية متقررة حال عدمها فيه نظر لان الماهية متقررة
قبل وجودها وقبل عدمها فسلمه بالذات ولا يلزم منه ان يكون تقررها
حال عدمها الا اذا كانت القبلية بالزمان والقول بان الحوادث مستندة
الى الاتصالات الفلكية ان اريد بالاستناد كون الاتصالات شرطا لوجود
انها الاشياء كونها واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانها يجب
ان يكون نسبتها الى الكل على السواء كما كانت القدرة نسبتها الى الكل
على السواء واردة وعجز عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم القديمة
والارادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج
عن المذهب فان الاصحاب يعترضون على الحكماء القدماء في اثبات ذات وثمانية
اوصاف وهو التزام كونها غير متناهية والاصوب ان يقال الارادة
القديمة يقتضي اضافات بحسب المرادات ووجود تلك الاضافات لا يكون
في العقول والقدرة ولا يقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع المقدورات على
السواء فلا بد من مرجح يرجح البعض ليتعلق به الايجاد والحق ان القائل
بجواز كون القدرة متعلقة ببعض المقدورات من غير تخصيص لا يمكنه اثبات
الارادة الا بالسمع اما القائل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل وبالسمع
وقوله بان كون الشيء بحيث يوجد لا يكون لاجل العلم بانه سيوجد بل

يكون لصفة اخرى يقتضي كون الشيء قبل ايجاده موصوفا بكونه بحيث
يوجد وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير المخصص دونها
مناقضان لما ذهب اليه في قوله في العرض عنه تعالى فيجيء بيانه في الكلام
فيه والقول بان الارادة ولجهة التعلق بايجاد شيء في وقت دون
وقت يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودهما في تخصيص الوقت والشيء
من جهة الارادة والارادة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر
من غير مخصص كما ذهب اليه في القدرة مسئلة اتفق المسلمون على انه
تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو
الحسين البصري وذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
منا والمعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم لنا انه تعالى حي
والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها
اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا كان موصوفا بضدهما وضدهما
نقص والنقص على الله تعالى محال فان قيل حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا
والمختلفات لا يجب اشتراكها في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا
مصححة للسمع والبصر كونه حياته تعالى كذلك سلمنا ذلك لم لا يجوز ان يقال حياته تعالى
وان صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما كالحياة في الحيوان وان صححت
الشهوة والنوم ولكن ماهية ذاته تعالى غير قابلة لهما فكذا هاهنا سلمنا ان
ذاته تعالى قابلة لهما لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع

التحقق في ذات الله تعالى وهذا هو قول الفلاسفة فان عندهم ابصار
الشيء مشروط بانطباع صورة مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة
الجليدية واذا كان ذلك في حق الله تعالى ممتنعا لا جرم لم يثبت الصحة
سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت ان القابل للصفة يستحيل خلوه عنها
وعن ضدها معا وقد يقدح تقريره سلمنا ذلك لكن لم قلت بالنقص ثم لم
قلت ان النقص محال فان رجعوا فيه الى الاجماع صارت الدلالة سمعية
واذا كان الدليل على حقية الاجماع هو الآيات كان اولى التمسك بالآيات الدالة
على السمعية والبصرية اظهر دلالة من الآيات الدالة على صحة الاجماع
كان الرجوع في هذه المسئلة الى التمسك بالآية اولى فالمعتمد التمسك
بالآيات ولا شك ان لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجاز فيه
وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند قيام المعارض فيحتاج
الخصم الى اقامة الدلالة على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر ومن الاصحاب من قال السميع البصير اكمل ممن لا يسمع ولا يبصر
والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الله تعالى كذلك لزم ان يكون الواحد منا
اكمل من الله تعالى وهو محال وهو ضعيف لان لقائل ان يقول المشي
اكمل ممن لا يمشي وحسن الوجه اكمل من قبيح الوجه والواحد منا موصوف به
فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به لزم ان يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى فان
قلت هو صفة كمال في الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوته في حقه

قلت لم قلت ان السمع والبصر ليس من صفات الاجسام وحينئذ يعود البحث المذكور
بعينه ان عني بالفلاسفة فلاسفة الاسلام والحق ان وصف الله تعالى
بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانا لم نوصفه بالذوق والشم واللمس لان
النقل غير وارد بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير
ما ذكره الفلاسفة والكعبي وابو الحسين واما اثبات صفتين شبيهتين
بسمع الحيوانات وبصرها بالعقل فغير ممكن والاولى ان يقال لما ورد النقل
بوصفه تعالى بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان له تعالى بالآلتين كما
للحيوانات وعرفنا بانا لسنا واقفين على حقيقتهما وذلك لان ما قالوا
في هذا الباب لا يرجع بطائل اما قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس
بمطرد لان اكثر الهوام والسمك لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما والذر لا يدان
وكثير من الهوام لا سمع لها ولا بصر ولعله يمتنع اتصاف تلك الانواع
بالسمع والبصر لا خلاجميع اشخاصها منهما واذا جاز ان بعض الانواع
من الحيوانات لم يبق ليس يتأتى في نوع آخر وجه من جهة التحقيق وايضا
لا يجب ان كل ما لا يتصف بصفة يتصف بضد تلك الصفة فان الشفاف
لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضده مع انه يصح الاتصاف بها
لكونه جسما بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس عدم الصفة هو
عدمها وان كان الاتصاف بعدمها حاصلا عند الاتصاف بضدها

من غير انعكاس وايضا ان كان عدم السمع والبصر نقيضا لكان عدم الشم و
الذوق واللمس نقيضا وقوله الابصار عند الفلاسفة مشروط
بالانطباع ليس كما ينبغي والواجب ان نقول او بالشعاع كما مر الكلام في
ذلك وباقي كلامه ظاهر مسئلة اتفق المسلمون على اطلاق لفظ
المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في معناه فزعمت المعتزلة ان معناه
كونه تعالى موجدا لاصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة
واعلم انا لا ننازعهم في المعنى لانا نعتقد ان جميع الحوادث واقعة بقدرة
الله تعالى ونسلم انه خلق الاصوات في الاجسام الجمادية والحيوانية
جاريه واذا ثبت ذلك فلم يبق ههنا النزاع
في ان اسم المتكلم هل وضع في اللغة لهذا المعنى ام لا وهذا بحث
لغوي لا حظ للعقل فيه البتة والمتكلمون من الفريقين قد طولوا
فيه ولا فائدة فيه واما اصحابنا فقد اتفقوا على ان الله تعالى ليس متكلم
بالكلام الذي هو الحروف والاصوات بل ادعوا انه متكلم بكلام النفس
والمعتزلة ينكرون هذه الماهية وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف
ذات الله تعالى بها وبتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة وبتقدير ذلك
ينكرون كونها واحدة فالحاصل ان الذي ذهبوا اليه فنحن من القائلين
به الا انا اثبتنا امرا آخر وهم ينازعون في الماهية والوجود والعدم والوحدة

فنقول

فنقول مقدمة لا بد من معرفتها للخائض في هذه المسألة واحتج الاصحاب
على كونه تعالى متكلما بامور احدها انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالكلام
فلو لم يكن الله تعالى موصوفا بالكلام لكان موصوفا بضده وهو نقص
وهو على الله تعالى محال قالت المعتزلة التصديق مسبوق بالتصور فما
ماهية هذا الكلام فان الذي نجده من انفسنا اما هو الحروف و
الاصوات وانتم لا تثبتونها لله تعالى فان قلتم انا نعني به مطلب
الفعل قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك المطلب هي الارادة وانتم حيث
حاولتم الفرق بينها وبين الارادة قلتم ان الله تعالى قد يأمر بما لا يريد لكن
هذا الفرق انما يثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلما وذلك موقوف على
تصور ماهية الكلام فلو بينا تصور ماهية الكلام عليه لزم الدور لئن
نزلنا عن هذا المقام لكن لم قلت انه يصح اتصاف ذات الله تعالى به
وتقريره بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسئلة السمع والبصر سلمنا
انه يصح اتصافه به لكن لم قلت ان ضده نقص واما بل الذي يعلل
نقصا واما في الوقت هو العجز عن السوط بالحروف فاما ضد المعنى
الذي ذكرتموه فلم قلت انه نقص بل لم لا يجوز ان ذلك المعنى هو النقص
لكان الرب فان ثبوت الامر والنهي من غير حضور المخاطب سفه وهو
نقص وبقية الاسولة هي التي تقدمت في المسئلة السابقة
كلا ينظر الوجوه الثلاثة المذكورة هي اللاختلاف في معنى الحجوه فامتاع

الا اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفا على شرط
ممتنع الحصول وثانيها قالوا لما علمنا ان افعال الله تعالى يجوز عليها
التقدم والتأخر لاجرم اسندناها الى مرجح وهو الارادة فكذلك
رأينا افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب
فاختصاصها بهذه الاحكام يستدعي مخصصا وليس ذلك هو الارادة لما
انه تعالى قد يأمر بما لا يريد وبالعكس فلا بد من صفة اخرى وهي الكلام
هذا النص ضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون معنى الوجوب والحظر
هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقاب من ترك الفعل الواجب
او يريد ايصال الثواب اليه في الآخرة وهذا القدر مما لا حاجة فيه
الى اثبات الكلام فان ادعيت امرا وراء ذلك فهو ممنوع
ترددا الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحدهما يدل على صحة
الاتصاف باحدهما لا بعينه قبل ورود الشرع المخصص وذلك يناقض
القول بان ماهيتهما مستفادة من الشرع و تفسير الوجوب والحظر
بتعريف ارادة العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف
العبد بحقيقة الوعيد والوعد وذلك لان كثيرا ما يرتكب الحظر
لا يعاقب عليه ولو اراد الله عقابه لما فات العقاب لان تعالى يعرف
العبد يكون بالالهام او بالاخبار وليس الالهام عاما والاخبار كلام
فيلزم الدور لما يجيء جوابه وثالثها ان الله تعالى ملك

مطاع

مطاع والمطاع هو الذي له الامر والنهي وهو ضعيف جدا لانهم
ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيئته في المخلوقات فنعم
وان عنوا به ان له امرا ونهيا فهو اول المسئلة ورابعها الاجماع
المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما بينا ان الاجماع ليس
الا على اللفظ اما في المعنى الذي نقول به اصحابنا فهو غير مجمع مجمع
عليه بل لم يقل به احد الا اصحابنا والمعتمد قوله تعالى وكلم الله موسى
تكليما فان قيل اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الالفاظ لانهم
لا يقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد صرفتم اللفظ
عن ظاهره واذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي
ذكرتموه اولى من صرفه الى معنى آخر وهو الامر الذي به يعرف
الله تعالى ما يفعل بالمكلفين في الآخرة من الثواب والعقاب
ثم ان نزلنا عنه لكنه اثبات الكلام بالكلام واثبات الشيء
بنفسه باطل والجواب ان صرفه الى هذا المعنى اولى لقول الشاعر
شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله باخبار الرسول والعلم
بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلما لانه مهما علمنا انه
لا يجوز ظهور المعجز على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله او لم نعلم

فهذا منتهى المذكور في هذه المسألة   لما سلم لان هذا المثبت
وهو يتحقق ان يقال للاخرس متكلم لكونه بهذه الصفة والباقي ظ
مسألة ذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان الشيء
الباقي يبقى ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لنا
المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم وهذا لا يعقل
في حق ممكن الوجود فواجب الوجود لذاته يستحيل ان يكون رجحان وجوده
على عدمه معللا بغيره وايضا فذلك البقاء لا شك انه باق فان كان
باقيا ببقاء آخر لزم التسلسل واما الدور وان كان باقيا ببقاء الذات
التي فرضناها باقية بذلك البقاء لزم الدور وان كان باقيا لنفسه فيكون
نفس الذات باقية لنفسها مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا
وهو محال واما في الشاهد فلان معنى البقاء ان شرط حصوله في الحيز حصول الجوهر
في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني لزم الدور
احتجوا بان الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب
ان يكون البقاء زائدا والجواب انه معارض بان الذات كانت حادثة
فيلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ما تقدم فان قلت
الحدوث حصوله في الزمان الاول قلت البقاء نفس حصوله في الزمان
الثاني   وههنا مذهب آخر وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات

ونفيه

ونفيه عنه تعالى وهو قول الكعبي واتباعه فقوله البقاء صفة تقتضي ترجيح
الوجود على العدم فيقال له الوجود الذي لا يبقى لا بد له ايضا مما يقتضي ترجيح
وجوده على عدمه فاذن هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا ان يكون
الترجيح في الزمان الثاني وما يخص به ان المقارنة للوجود اكثر من
زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل في ما لا يكون زمانيا واعتبر
الحكم بكون الكل اعظم من جزئه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان
او في جميع الازمنة كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة
واذا كان الحكم كذلك فالموقوف عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون
كذلك وعلة الزمان لا يكون زمانيا فكيف مبدأ الكل فاذن اتصافه
بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات واما كون البقاء باقيا او غير
باق فان كان باقيا فبقاؤه اما بذاته او بغير ذاته فحكمه حكم الامور
الاعتبارية التي يوجدها العقل فقط وينقطع عند عدم الاعتبار و
قوله واما في الشاهد فليس بمعنى ايضا اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله
بان الحدوث ليس صفة زائدة فجوابه ما مر ثم ان كان الحدوث نفس
الحصول في الزمان الاول فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصوله في
زمان قبله ولو لم يجعل كون زمانيا ثابتا والحصول في الزمان الاول ليس
مشروطا بالحصول في زمان آخر والاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط

وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا وهو ان البقاء مقارنة
الوجود اكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول   مسألة مذهب اكثر
المسلمين انه عالم بكل المعلومات خلافا للفلاسفة ولقوم من اهل الملل
لنا انه تعالى لكونه حيا يصح ان يكون عالما بكل المعلومات فلو اختصت
عالميته بالبعض دون البعض لافتقر الى المخصص وهو محال   لقائل ان
يقول بالبديهة عرفت ان المخصص ممتنع ام بالدليل فان قلت بالبديهة
فذلك مكابرة وان قلت بالدليل فالدليل غايته ما في الباب انه يدل على
ما نفوه من جواز ثبوت المخصص لا امتناعه   ومن الدهرية من زعم
انه لا يعلم ذاته لان العلم امر اضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة
الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه محال فان قلت ذاته تعالى من حيث انه
عالم مغاير له من حيث انه معلوم وهذا القدر من التغاير يكفي
في هذه الاضافة قلنا صيرورة الذات عالمة ومعلومة متوقف على
قيام العلم وهو موقوف على المغايرة والمغايرة موقوفة على صيرورة
الذات عالمة ومعلومة فيلزم الدور وجوابه انه منقوض بعلمنا بانفسنا
لو قال ومن الفلاسفة بدل قوله ومن الدهرية لكان
اصوب لان الدهرية لا يثبتون الها غير الدهر فضلا عن ان يكون
عالما او غير عالم ثم التحقيق ان المقتضي للمغايرة هو العلم وليست

المغايرة

المغايرة بمقتضية للعلم بل هي لازمة المغايرة لا ينفك عن العلم كما لا ينفك
المعلول عن علته ولا يلزم الدور فانما يلزم من بعض عندهم هذا العلم
لاستحالة التكثر هناك اما فيما نحن فيه فيجوز التكثر ههنا
ومنهم من سلم كونه تعالى عالما بنفسه ومنع كونه عالما بغيره لان
العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم واضافة مخصوصة من العالم
والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور او تلك الاضافات
في ذاته تعالى فيحصل الكثرة في ذاته والجواب ان الكثرة في الصور
والاضافات وهي لوازم الذات لا نفسها   حصول الصورة
في الذات لا يخلو من ان يكون تلك الصورة من نفس الذات ويلزم منه
كون الفاعل قابلا او يكون من غيرها وذلك يقتضي تأثر الذات من
غيرها فان الحلول تأثر من المحل فيه واما كثرة الاضافات فلا توجب كثرة
الذات   ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات لانه لو علم كون
زيد في الدار فعند خروجه منها ان بقي العلم الاول كان جهلا وان لم
يبق كان تغيرا والجواب تلك ان عنيت بالتغير وقوع التغير في الاحوال
الاضافية فلم قلت انه محال ولذلك فان الله تعالى كان قبل كل حادث
ثم يصير معه والتغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات فكذا ههنا
كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند
تغير المعلوم يتغير تلك الاضافات فقط   لقائل ان يقول انك

قلت عند ذكرك مذاهب العلماء في ماهية العلم هكذا وقيل إنه إضافي
ومنهم من سمى هذه الإضافة بالتعلق فكيف يتوجه ههنا كونه عالما
بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم ويرجع إلى أن يقول إضافة
بين إضافة إلى المعلوم وبين ذلك المعلوم فأيضا إنك تقول إن العلم صفة
قديمة لا يجوز عليها التغير وههنا جعلته إضافة متغيرة وأيضا لو
كان العلم إضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات
والممتنعات وأيضا فتلك الإضافات لا وجود لها في الأعيان
فإذن لا يكون لعلم الله وجود في الأعيان وذلك أن يقول إن العلم
نعت بالاشتراك على تلك الصفة وعلى هذه الإضافات وحينئذ لا يكون
تلك الصفة علما بالمعلومات ولا يكون هذه موجودة رحمك الله وقد قال
بعض المتكلمين هربا من بعض هذه النقوض إن العلم بأن الشيء سيوجد
هو العلم بوجوده حين وجد بلا تغير وهذا لا يخرج عن المكابرة ثم إن
الفلاسفة … زعموا أنه تعالى لا يعلم الجزئيات مطلقا بعد قولهم
إنه عالم بكل المعلومات بل قالوا إنه تعالى يعلم الجزئيات من حيث هي
معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك للجزئيات
الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانيا وآلة
قابلة للتغير وهي شبيهة بالإحساس وما يجري مجراه وهو تعالى
منزه عن هذا النوع من الإدراك كما أنه منزه عن الإحساس و

الذوق

والذوق والشم والإشارة الحسية هذا هو مذهبهم
ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها وقبل ذلك
فإنه لا يعلم إلا الماهية واحتج بوجهين الأول أن المعلوم متميز والشخص
قبل وجوده نفي محض فلا يكون في نفسه متميزا فلا يصح أن يكون معلوما
الثاني أنه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها وكل ما علم فهو واجب
الوقوع لأن عدم وقوعه يفضي إلى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدي
إلى المحال محال وما علم عدم وقوعه فوقوعه واجب وحينئذ يلزم أن
لا يمكن الحيوان من فعل أصلا بل يكون كالجماد لأن ما علم وقوعه
فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع والجواب عن الأول أنه منقوض بعلمنا
بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطلوع الشمس غدا وعن
الثاني بالتزام أن ما علم الله وقوعه فهو واجب يريد ههنا الوجوب
من المخالفين والكلام في صحة كون المعدوم معلوما قد مر وأما
التزام أن ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع ففيه نظر لأنه
إن أراد بقوله فهو واجب الوقوع أنه واجب الصدور عن علمه
بأن يكون علمه موجبا له كان منقوضا بعلمه تعالى بذاته وب
المعدومات وإن أريد واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولكن
لا يلزم منه … بما سيوجد وليس بمجبور وذلك لأن هذا

هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق والموجودات مطابقة لعلمه بها
لأنه تعالى يعلمها مطابقة لما هي عليه كذلك على أن النص … منها ليس
بموجود في الخارج ومنهم من أنكر كونه عالما بما لا نهاية له
واحتج بثلاثة أوجه الأول أن المعلومات يتطرق إليها الزيادة
والنقصان فإن بعضها أقل من كلها وما كان كذلك فهو متناه
الثاني أن المعلوم متميز عن غيره والمتميز عن غيره متناه فالمعلوم
متناه الثالث أن العلم بكل معلوم مغاير للعلم بغيره بدليل
أنه يصح أن يعلم كون الشيء عالما بشيء مع الغفلة عن كونه عالما
بشيء آخر والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية
فهناك موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الأول
نقلا أن تطرق الزيادة والنقصان إلى الشيء لا يدل على التناهي
وعن الثاني أن المتميز كل واحد منها وهو متناه وعن الثالث
أن العلم واحد لكن النسبة والتعلق به غير متناه وهذا ضعيف
لأن الشعور بالشيء إذا كان لا يتحقق إلا … النسبة إن
لم يكن موجودا لم يكن العلم موجودا وإن كانت موجودة عاد
الإلزام وقد ذكرنا أن الأستاذ أبا سهل …
… يدل على امتناع ما لا نهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات
التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومات وجوابه عن قوله

المعلوم

المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بأن المتميز كل واحد منها
وهو متناه غير صحيح لأن الدعوى أنه تعالى عالم بغير المتناهي
فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز وسلم أن كل متميز متناه فيلزم
أن غير المتناهي متناه والصواب أن يمنع الكبرى فإن المتناهي
غير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما أجاب به
عن الثالث بل على حدته فإنه ذكر فيما مر أن الحق أن العلم أمر إضافي
وههنا جعله أمرا واحدا يكثر النسب … من قبل كون النسب
غير وجودية ثم لا يخرج فيه صوب قول أبي سهل …
ومنهم من أنكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بأنه لو علم جميع
المعلومات لكان إذا علم شيئا علم كونه عالما به وعلم أيضا كونه
عالما بكونه عالما به ويترتب ههنا مراتب غير متناهية وإذا كانت
معلوماته غير متناهية … بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية
كانت الصفات غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية
فإن قلت الشيء نفس العلم بالعلم به قلت هذا باطل لأن العلم بالشيء
إضافة إلى الشيء والعلم بالعلم بالشيء إضافة بين العلم وبين العلم بالشيء
والإضافة إلى الشيء غير الإضافة إلى غيره والجواب أن الإضافات والنسب
والتعلقات وهي أمور غير ثبوتية إنما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة
وفيه الإشكال الذي قدمناه   الزم ههنا جواز كون النسب

مع كونها غير متناهية وجعل في الأجزاء العلم صفة واحدة
مع التزام النقض عليه فالنظر في تحريره وضبطه غير لائق بالموضع ولو
قال عقول البشر لا تصل إلى اكتناه الذات ولا إلى تحقيق حقائق
صفاته لكان أولى فإن العجز عن درك الإدراك إدراك وتحقيق هذا
البحث يحتاج إلى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع   مسألة: مذهب
أصحابنا أن الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق
لم نذكر من المخالفين غير الفلاسفة والثنوية فقط مع أن من دون
من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء   لنا أن علة
لأجله صحة البعض أن يكون مقدورا لله تعالى هو الإمكان لا ما
عداه إذ الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية والإمكان
وصف مشترك بين الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة مقدورية
الله تعالى فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر إلى المخصص
وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات
إلا بقدرته إذ لو فرضنا شيئا آخر مؤثرا لكان إذا اجتمعا على ممكن
فإما أن يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الأثر الواحد مؤثران
مستقلان وهو محال أو لا يقع بواحد منهما وهو محال لأن المانع
من وقوعه بذاك هو وقوعه بهذا فلما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذاك

فلو

فلو امتنع بهذا وذاك لزم وقوعه بهذا وذاك حتى يكون وقوعه
بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالآخر وذلك محال وإما أن يقع بأحدهما
دون الآخر وهو محال لأن كل واحد لما كان مستقلا بالتأثير كان وقوعه
بأحدهما دون الآخر ترجيحا لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو
محال فثبت أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى وتعلقا
قد مر الكلام في الاحتياج إلى المخصص في باب العلم فلا وجه لإعادته
وفي قوله إذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء
من الممكنات إلا بقدرته فيه نظر لأنه لا يلزم من كونه قادرا على جميع
الممكنات كونه مؤثرا في جميعها وإلا لزم منه وجود جميع الممكنات وذلك
لأن القدرة وحدها لا تكفي في وجود التأثير بل يحتاج معها إلى الإرادة
والدليل الذي ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد
ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد بل الصحيح عند
أهل السنة أن الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر في كلها
والعبد قادر على البعض وغير مؤثر في شيء أصلا إذن قادران على شيء
واحد مع أن المؤثر فيه أحدهما دون الآخر وإنما كان ذلك كذلك لكون
المؤثر محتاجا مع القدرة إلى الإرادة والقادر هو الذي له القدرة على
الإرادة والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا

التقدير لا يمتنع أن يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى إلى أن يبين ذلك
بغير ما ذكره وفي عبارته عند قوله أو لا يقع بواحد منهما وهو محال لأن المانع
من وقوعه بهذا وقوعه بذاك فلما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه
بذاك موضع نظر إذ كان من الواجب أن يقول فلما لم يوجد وقوعه بهذا
وجب وقوعه بذاك إذ ذاك مؤثر خال من المانع وبالجملة الكلام هكذا
فلو لم يقع بهذا وبذاك وقع ذلك مع هذا وهو محال   أما الفلاسفة
فقد منعوا أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد وقد تقدم الجواب
عن حجتهم وأما الثنوية والمجوس فقد زعموا أنه غير قادر على الشرور
لأن فاعل الخيرات خير وفاعل الشرور شرير والفاعل الواحد يستحيل
أن يكون خيرا وشريرا والجواب إن عنيتم بالخير والشرير موجد الخير
والشر فلم قلتم أن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك وإن
عنيتم به غيره فبينوا   المجوس من الثنوية يقولون أن فاعل
الخير يزدان وفاعل الشر أهرمن ويعنون بهما الملك والشيطان والله
تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون أن فاعلهما النور والظلمة
والديصانية يذهبون إلى مثل ذلك والجميع يقولون بالخير هو الذي يكون
جميع أفعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع أفعاله شرا وهو محال لأن من يكون
فاعلا لجميع أفعال الخير والشر معا وصاحب الكشاف لا يتعرض لإبطال

ذلك

لإبطال ذلك بل جوز أن يكون فاعلهما واحدا والجواب أن الخير والشر
لا يكونان لذاتيهما خيرا أو شرا بل بالإضافة إلى غيرهما وإذا أمكن أن يكون شيء
واحد بالقياس إلى واحد خيرا وبالقياس إلى غيره شرا أمكن أن يكون فاعل
ذلك الشيء واحدا   وأما النظام فإنه زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل
وسائر القبائح احتج بأن فعل القبيح قبيح والقبيح غير مقدور له أما أنه قبيح فلأنه
يدل على الجهل أو الحاجة وهما محالان والمؤدي إلى المحال محال وأما أن
القبيح غير مقدور فلأن المقدور هو الذي يصح إيجاده وذلك يستدعي صحة
الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود والجواب لا نسلم أن فعل القبيح يدل
على الجهل أو الحاجة بل هو مالك فله أن يفعل ما شاء سبحانه لكن هذا الامتناع
امتناع إنما جاء من جهة الداعي فلم قلت أنه ممتنع من جهة القدرة فإن
القادر حال الجزم إرادته بالترك ممتنع عنه الفعل نظرا إلى هذا الداعي
ولكنه يكون قادرا على الفعل نظرا إلى أنه لو حصل له الداعي إلى الفعل بدلا
عن الداعي إلى الترك لكان قادرا عليه   أصل الجواب أن القبيح لذاته
غير مقدور لما أنه غير ممكن لذاته فكونه غير مقدور لا ينافي كونه محالا بغيره
وأما عباد فإنه زعم أن ما علم الله أنه يكون فهو واجب وما علم أنه لا يكون فهو
ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور والجواب أن هذا يقتضي أن لا يكون
الله تعالى مقدورا أصلا ثم يقال إنه وإن كان واجبا نظرا إلى العلم لكنه ممكن
في نفسه فكان مقدورا ولأن العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع القدرة

والمتأخر لا يبطل المتقدم   لان المتأخر لما لم يبطل المتقدم لا يوجب ايضا
بل المتقدم هو الذى يوجب المتأخر اذا كان المتقدم بالعلية واصل هذا الجواب
ما مر فى المذهب المتقدم   اما البلخى فقد زعم ان الله تعالى لا يقدر
على مثل مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث فى ذلك على استحال
والجواب ان الفعل فى نفسه اما حركة او سكون مثلا وكونه طاعة وسفها
وعبثا احوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى
قادر على مثل ذات ذلك الفعل اما ابو على وابو هاشم واتباعهما فقد زعموا
ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره
لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعى القادر وان يبقى على
العدم عند توفر صوارفه فلو كان العبد مقدورا لله تعالى لكان اذا
اراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم ان يوجد لتحقق الداعى
وان لا يوجد لتحقق الصارف وهو محال والجواب ان البقاء على العدم
عند تحقق الصارف لا مطلقا بل ذلك انما يجب اذا لم يعتم سفاصه
سبب آخر مستقل وهذا اول المسئلة   انما يمكن كون المقدور
مشتركا اذا الحكم غير مضاف لا حدهما اما بعد الاضافة الى
احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف
يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور
احدهما مقدور الآخر   مسئلة اتفق اصحابنا على انه عالم بالعلم

قادر بالقدرة حى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة واهم المهمات فى هذه
المسئلة الكشف عن محل النزاع فنقول نفاة الاحوال منا فقد زعموا ان
العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان
على الذات واعترف ابو على الجبائى وابو هاشم بهذا الزائد الا انهم
قالوا لا نسمى هذه الامور علما وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف
فى الحقيقة لفظيا لكن ذهب ابو هاشم الى انها احوال والحال لا يعلم
ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة فى نفسها
وقول ابى هاشم باطل قطعا لان ما لا يتصور فى نفسه يستحال التصديق
بثبوته لغيره واما ابو على الجبائى فانه سلم فيها انها معلومة فى هذا لا
يبقى بينه وبين نفاة الاحوال منا خلاف معنوى البتة واما مثبتو الحال
منا فقد زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم به وهو العلم
وهو لا يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة فى المعنى واما نحن فلا نقول
بذلك لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امر زائد على الذات فاما على
انه امر ان اثبت فلا دليل عليه البتة لا فى الشاهد ولا فى الغائب
اكثر الكلام نقل المذاهب وقوله فى ابطال قول ابى هاشم ان ما لا يتصور
فى نفسه يستحال التصديق بثبوته فيه نظر لانه ان كان المراد انه لا
يتصور بانفراده استحال التصديق بثبوته فى غيره فذلك غير مسلم لان النسب

لا يتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد انه لا
يتصور فى حق دقه الخلاف بين ابى على وابى هاشم وبين اصحابنا
لفظى فمنظور لان الزائد عندهم ليس بموجود ولا معدوم وهو معلوم
العلم الذى ليس بزائد على الذات وعند اصحابنا ان العلم زائد على الذات
وهو موجود والبتة فقط   اما الفلاسفة فمن مذهبهم ان العلم عبارة
عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم فاذا كانت المعلومات
مختلفة فى الماهية كانت الصور المساوية لها مختلفة فى الماهيات فيكون
علم الله تعالى بالمعلومات امورا زائدة على ذاته تعالى وهى من لوازم ذاته
وقد صرح ابن سينا بذلك فى النمط السابع من كتاب الاشارات وعلى
هذا فقد سلموا ان علم الله تعالى معنى قائم بذاته تعالى الا انهم يعبرون عن هذا المعنى
بعبارة اخرى فيقولون فكانوا عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة
وعن القيام بالتقوم بالذات فظهر انهم يساعدون فى هذه المسئلة
على المعنى بل ينفى الخلاف بينهم وبين مثبتى الحال منا فانهم يقولون
الا بالذات وتلك الصور اللازم للذات ومثبتو الحال ما قالوا بامور ثلثة الذات والعالمية والعلم فظهر ان الذى نقوله نفاة الحال
منا متفق عليه بين كل من اتفق بكون الله عالما قادرا
ذكر ابن سينا وصرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر

قوله فى القدرة ثم ذكر آخرا ان قولنا يوافق قول من اتفق بكونه تعالى
عالما قادرا ان الفلاسفة يقولون ان علمه الله تعالى فعلى يوجب
ما هو صادر عنه فالعلم والقدرة والارادة عندهم واحد بالحقيقة
مختلف بالاعتبار ونحن لا نقول بذلك وهم يقولون ان العلم
ليس بمحمول على الذات انما هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات
فالعالمية هى الصفة وهم ايضا يقولون بها   لنا ان بعد العلم بكونه
تعالى موجودا مفتقر الى دليل آخر يدل على كونه تعالى عالما قادرا
العلوم ثانيا غير المعلوم اولا فعلم الله تعالى زائد على ذاته
افتقار العالم بالوجود الى دليل آخر يدله على العلم لا يدل على مغايرة
الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع مغاير للدليل
الدال على انه تعالى واحد ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود
غير ذلك الواحد ايضا اذا ذكر دليل على وجوده وآخر على كون
وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على ان وجوده غير كون وجوده عين
ذاته بل دل ذلك على تغاير الاعتبارين لا على تغاير الحقيقتين
احتج الخصم بامور احدها ان علمه تعالى لو كان زائدا على ذاته
لكان مفتقرا الى ذاته فيكون ممكنا لذاته واجبا بعلته وتلك العلة
ليست الا تلك الذات والموصوف به ليس الا الذات فيكون الذات

فاعله من قابلية معا وهو محال وثانيها ان عالمية الله تعالى واجبة والواجب
يستغنى بوجوبه عن العلة وثالثها لو كان له علم قديم لكان مشاركا للذات
في القدم وذلك يقتضي تماثلهما وان لا يكون احدهما بكونه ذاتا والآخر
بكونه صفة اولى من العكس ورابعها انما يكون مغايرة للذات فيلزم
القول بالقدماء المتغايرة وهو محال وخامسها ان علمه تعالى المتعلق بمعلومنا
يجب ان يكون مثل علمنا ويلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وسادسها
ان العلم بكل معلوم غير العلم بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى
غير متناهية فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية فيلزم ان يكون
له علوم غير متناهية والجواب عن الاول قد تقدم وعن الثاني انه
انما يتوجه على من يثبت عالمية ثم يعللها بمعنى ونحن لا نقول به وايضا
فنظير القول به نقول الواجب لا يعلل اذا كان واجبا لذاته او
بغيره في الاول مسلم لكن لم قلتم بان عالميته تعالى واجبة لذاته بل هذا
اول المسألة والثاني بطلان وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناءه
عنه كالمشروط عن الثالث ان الاشتراك في القدم اشتراك في صفة
سلبية لما بيناه وذلك لا يوجب تماثلا اصلا كما ان الضدين لا يلزم
من اشتراكهما في التضاد تماثلهما وعن الرابع انكم عنيتم بالمتغايرين كون
واحد منهما بحيث يمكن تحقق الآخر مع عدمه فذلك لا يطلق هذا اللفظ لعدم الاذن

وان عنيتم

وان عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والثبوت والعدم
فلم قلتم بانهم غير ان على هذا التفسير وان عنيتم معنى ثالثا ما
فبينوه وعن الخامس ان علمه المتعلق بمعلومنا يشترك في التعلق
بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض اللوازم تماثلهما
ولئن سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم
من كون وجوده تعالى مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث
وجوده وعن السادس ان ما الزمتم علينا في العلم يلزمكم في نفس
العالمية وهو وارد على جميع الشبه قوله الجواب عن الاول
قد تقدم يريد به تجويز كون الشيء فاعلا وقابلا وفي تفسير
النظائر بجواز المفارقة في احد الامور الاربعة موضع نظر
وذلك لان كثيرا من العلل والمعلولات ممتنع المفارقة مع
وجوب تغايرهما والاولى ان يقال المتغايران هما ذاتان
والذات مع ايضا برصفتها لان صفتها لا يكون مغايرة بالذات
لما اذ لا ذات لها ولمثل ذلك لا نغاير الصفات وما قال
في الجواب عن الخامس فيه نظر لان العلم على تقدير كونه نسبة او
تعلقا الى معلوم فالنسبة التي تكون الى معلوم واحد يكون متماثلة
ولا ينفع قياسها على الوجود لان الوجود على وجوده وعلى وجودنا
يقع بالتشكيك والواقع بالتشكيك لا يوجب المساواة في اللوازم

اما الامور الثلاثة فيجب اشتراكهما في اللوازم والجواب عن السادس الالزامي
وهو ان الدليل الذي اقتضى كون العالم بالمعلومات مختلفا اقتضى كون العالمية
بحسبها مختلفة متعددة وهذا الجواب يكون على ابي علي وابنه هاشم القائل
بان العالمية زائدة على الذات والعلم ليس بزائد على الذات فانهم
ان ادعوا الزام تكثر العلوم على القائلين بكون العلم زائدا عارضهم
بوجوب تكثر العالمية بعين هذا الدليل قوله وهذه المعارضة واردة
على جميع الشبه يعني ان المعارضة بالعالمية واردة على الشبه الست
التي اوردوها في الرد على من قال بكون العلم زائدا على الذات
مسألة الباري تعالى مريد لذاته فهو قول ابي علي وابي هاشم
والخلاف فيه مع النجار لنا ما تقدم واحتج ابو علي وابو هاشم على انه
تعالى ليس مريدا لذاته بانه لو كان كذلك لكان مريدا لجميع المرادات
كما انه لما كان عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات لكن ذلك محال
لان زيدا اذا اراد موت رجل وعمرو اراد حياته فلو كان الله تعالى
مريدا لكل المرادات يلزم ان يكون لموته وحياته معا وهو محال والقائل
ان يقول لم قلت لو كان مريدا لكل المرادات والقياس على العلم
لا يصح ولا يغني من جوع وقولهم لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن
تعلقها ببعض المرادات اولى من تعلقها بالكل فقد عرفت ضعفه
مما تقدم في مسألة العلم وهو ان كون العلم بذاته مغايرا لعلمه بارادته يقتضي

تغايرها

تغايرها وقياس الارادة على العلم لا يفيد المتعين لكونه تمثيلا لا الزاما
لان المقيس عليه تم وهو كون العلم له بذاته وقوله قد عرفت ضعفه اشارة
الى ان الارادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز ان يتعلق ببعض المرادات
دون بعض مسألة لا يجوز ان يكون مريدا بارادة حادثة
خلافا للمعتزلة والكرامية اما عند المعتزلة فهو تعالى مريد بارادة محدثة لا في
محل واما عند الكرامية فهو مريد بارادة يخلقها في ذاته لنا ان احداث
الشيء لا يصح الا بالارادة على ما تقدم فلو كانت الارادة حادثة لها
فتقرت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل ولهما ان يقولوا
عليه انكم اثبتم الارادة لترجح احد وقتي الايجاد على سائر
اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر
من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم تصير
تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل مسألة كلام الله
تعالى قديم بالخلاف للمعتزلة والكرامية واعلم ان الجمهور من اصحابنا
يعتقدون ان المعتزلة يوافقونا على كونه تعالى متكلما ويخالفونا
في قدم الكلام اما نحن فقد بينا ان الذي تقوله المعتزلة فنحن نقول به
من حيث المعنى والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة فاذا حاولنا
مكالمة المعتزلة وجب علينا ان نحقق ماهية الكلام ثم نقيم الدلالة
على ان الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فانهم يخالفونا

في كلامه تعالى

في المواضع الثلثة فنقول اما المقامان الاولان وهما المقامان الصعبان على
المعتزلة فقد تقدم القول فيهما واما الثالث فالدليل عليه من وجهين الاول ان
القايل قايلان قايل اعترف بكونه تعالى موصوفا بالامر والنهي وكل من اعترف
به قال انه قديم لان المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكونه تعالى موصوفا
بهذا الكلام وانما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرفا وصوتا فاذا ثبت
ذلك فلو قلنا بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع
وهو باطل الثاني وهو ان هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما ان يحدث
في ذات الله تعالى فيكون الله تعالى محلا للحوادث وهو محال او لا يحدث فيه
وهو محال لان كونه تعالى متكلما ندل على انه من صفاته وصفة الشيء يستحيل
ان لا يكون حاصلة فيه الا لجاز ان يكون الجسم متحركا بحركة قائمة في غيره
وذلك محال واحتجوا بامور احدها ان الامر بلا مامور عبث فهو غير جائز على
الله تعالى وثانيها انه تعالى في الازل لو كان متكلما لكان يقول انا ارسلنا نوحا
وهو اخبار عن الماضي لكان كاذبا وثالثها ان الامة مجمعة على ان
كلام الله تعالى ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات
والجواب عن الاول ان عبد الله بن سعيد ذهب الى ان كلام الله تعالى
كان قديما لكنه ما كان في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال
كذلك وهو في غاية البعد لانا لما وجدنا في النفس طلبا واقتضاء وبينا
الفرق بينه وبين الارادة امكننا بعد ذلك ان نشير الى صفة معقولة و

صوات

وندعي ثبوتها لله تعالى فاما الكلام الذي يغاير هذه الحروف والا[صوات]
ويغاير ماهية الامر والنهي والخبر فغير معلوم التصور فكان القول
بثبوته لله تعالى في الازل محض الجهالة واما جمهور الاصحاب فقد زعموا ان
كلام الله تعالى كان امرا ونهيا في الازل ثم منهم من يقول المعدوم
مامور على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد لان الجماد اذا لم يجز
ان يكون مامورا فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل ان يكون
مامورا ومنهم من قال انه في الازل كان امرا من غير مامور ثم لما
وفي صار المخلوق بعد دخوله في الوجود مامورا بذلك الامر
فضربوا له مثالا وهو ان الانسان اذا اخبره الصادق النبي بان
الله تعالى سيرزقه ولدا ولكنه يموت قبل ولادته فانه ربما قال لبعض
الناس اذا ادركت ولدي بالغا فقل له ان اباك كان يامرك بتحصيل العلم
فهنا قد وجد الامر والمامور معدوم ثم انه لو بقي ذلك الامر
ذلك الامر الى اوان بلوغ ذلك الصبي لصار مامورا بذلك الامر وعن
الثاني ان الخبر في الازل واحد ولكن يختلف اضافته بحسب اختلاف
الاوقات وبحسب ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه كما في العلم وعن الثالث
ان تلك الصفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات بالاجماع
انما الكلام في الصفة القديمة التي دلت عليها هذه العبارات
قول عبد الله بن سعيد ان الكلام الازلي قد يتغير بوجه اخر

وهو ان المتغير لا يمكن الا عند انتفاء شيء او حدوث شيء والازلي
لا يرى ان يتغير والاولى ان يقال الكلام وان كان صفة قديمة
لكن الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما نزل على الانبياء
وسمعوها وبلغوها الى اممهم فهي الموصوفة بالتجزي والكثرة والنزول
لا مدلولها التي هي تلك الصفة القديمة وقوله هذا الكلام لو كان
محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله تعالى وهو محال لان كونه
متكلما من صفته وصفة الشيء يستحيل ان لا تكون حاصلة فيه قلنا قول
المتكلم صفة والكلام يجوز ان يكون في غيره كما ان الخالق والرازق
صفة والخلق والرزق لا يجب ان يكون موجودا فيه وباقي الكلام
مسئلة هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا
واحد خلافا لبعض الاصحاب فانهم اثبتوا لله تعالى خمس كلمات الامر و
النهي والخبر والاستخبار والنداء لنا ان حقيقة الكلام هو الخبر والامر
والنهي ايضا خبر لانه اخبار عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل او
الترك اساليب الكلام ليست محصورة في هذه الخمسة ومدلول
هذه الخمسة واكثر من الخمسة يمكن ان يكون واحدا هو القديم والالفاظ
كثيرة ولا فايدة في جعل الكلام خبرا وحده فان الخبر ليس بحقيقة تلك
الصفة لتركيبه من ذكر المخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر به لكنه
يجوز مع تركبه ان يكون دليلا على مدلول واحد فاذا كان كذلك فالقول

بان الامر والنهي خبر لكونهما اخبار عن ترتيب الثواب والعقاب
على الفعل والترك ليس بشيء لان المدلول بالذات يغاير المدلول
باللوازم ضرورة مسئلة خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص
وهو على الله تعالى محال ولانه لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم
ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق لكن التالي محال فانا نعلم بالضرورة ان كل
من علم شيئا صح منه ان يخبر في نفسه عنه خبرا صادقا وذلك معلوم
بالضرورة للمعتزلة ان ما ذكرتموه يدل على ان ذلك الخبر القديم
صدق لكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ صدقا لانا نقول المعتزلة
هذا النقض لازم عليكم لانكم جوزتم الحذف والاضمار بحكم لا يطلع عليها
وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر الحكم بان
الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا
وان كان سمعيا لزم الدور وقوله لو كان كاذبا بكذب قديم
لاستحال منه الصدق مبني على ان القديم هو عين الخبر ومع ذلك
فهو خبر واحد لا غير ولم يصح كل واحد منهما وما قال على المعتزلة ليس
بوارد عليهم لانهم يقولون هداية المكلفين وازاحة عللهم واجبان
على الله وعلى تقدير رفع الوثوق عن كلام الله تعالى يقع سبيل
خلال بالواجب وهو محال فهم لا يجوزون الحذف والاضمار المقتضين لحيرة
المكلفين في تكاليفهم فهذا انما على كلامه والاولى ان يتمسك بالاجماع

جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعلقه   مسئلة نحن نعلم
بالضرورة ان ذلك الكلام القديم غير مسموع الآن وهل يصح ان
يكون مسموعا هذا مما لم يتم عندي عليه دليل لان الوجوه في رؤية ما ليس
بجسم ولا عرض لما ابطلنا الجسم والعرض ثبت انه لا بد من علة مشتركة
وانه لا مشترك الا الوجود والحدوث قلنا يجب ان رؤية كل موجود
اما هذه المسئلة فالسمع لم يتعلق بالاجسام والاصوات حتى احتيج الى
علة مشتركة بل السمع لم يتعلق الا بالصوت فجاز ان يكون علة صحة السموعية
هي الصوتية وح لا يكون ذلك الكلام مسموعا   لقائل ان يقول
الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والخفة والكيفيات التي بها يتقوم
الحروف ويختلف باختلافها مغايرة للصوت المشترك المسموع
بالجميع والعلة المشتركة المقتضية لصحة كونها مسموعة اما الوجود واما
العرضية ولا معنى للعرضية الا العلة بالغير والصفات قائمة
بالغير فاذن لزم من ذلك صحة كون الكلام الذي هو صفة مسموعا
كما قيل في الرؤية وظ ان هذه واشالها مجالات بعيدة عن العقل والحق
الرجوع في امثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد حكمه سمعا
مسئلة زعم بعض فقهاء الحنفية ان التكوين صفة ازلية قائمة بذاته تعالى
وان المكون محدث فيقول لهم القول بان التكوين قديم لو حدث
يستدعي تصور ماهية التكوين فان كان المراد منه نفس تاثير القدرة في

في المقدور وهي صفة نسبية والنسبة لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم
حدوث المكون وان عنيتم به صفة مؤثرة في وجود الاثر مغايرة
عن القدرة وان عنيتم به امرا ثالثا فبينوه قال القدرة مؤثرة في
صحة وجود المقدور قلنا القدرة لا تاثير لها في كون المقدور في
نفسه جائز الوجود لان ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم
يبق الا ان يكون تاثيرها في وجود المقدور تاثيرا على سبيل الصحة او على
سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى مؤثرة في وجود المقدور
لكان تاثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة
فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير
على المقدور الواحد وهو محال وح واذا كان على سبيل الوجوب
يلزم استحالة ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق وايضا
فالقدرة تنافي هذه الصفة لان الموجب بالذات لا يكون قادرا
مختارا   انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن متقدما على الكون وهو المسمى
بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ يشترك
في معنى وتتباين لمعاني والمشترك فيه كون الشيء موجدا من العدم
لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة

الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست
صفة نسبية تعقل بين المتلبسين بل هي صفة حقيقية يعد حصول الاثر
تلك النسبة واما ادعاؤهم قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور
فليس بصحيح انما الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين
متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث
كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا تقتضيان كون المقدور
والمعلوم موجودين بها والتكوين يقتضيه وقالوا بازليته لقولهم
بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت تلك الصفة
مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله موجبا ليس بشيء لان ذلك
الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعني اذا اراد الله تعالى خلق شيء
في مقدوراته كان حصول ذلك الشيء متواجبا لا بمعنى انه كان
واجبا ان يخلقه وقولنا ان عنيتم به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي
عين القدرة فيجري ابطال القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات
انزالها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جميع المقدورات ان يتعلق
القدرة غير متعلق التكوين فهنا يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان
القدرة والارادة يجري عن هذا الذي ان متعلقان بوجود الاثر والحاجة
معها الى اثبات صفات اخرى   مسئلة الظاهر يون من المتكلمين

زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء هذه السبعة او الثمانية واثبت
ابو الحسن الاشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه وراء الوجود
واثبت الاستواء صفة اخرى واثبت ابو اسحق الاسفرايني صفة
توجب الاستغناء عن المكان واثبت ثلثة اخرى وهي ادراك
الشم والذوق واللمس واثبت عبد الله بن سعيد القدم وراء
البقاء واثبت مثبتو الحال العالمية امرا وراء العلم ولكن لا القول
في سائر الصفات واثبت ابو سهل الصعلوكي لله تعالى بحسب كل معلوم
علما وبحسب كل مقدور قدرة واثبت عبد الله بن سعيد الرحمة
والكرم والرضا صفات وراء الارادة والانصاف انه لا دلالة على
ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف واحتج من حصر
الصفات في السبعة والثمانية انا كلفنا بكمال المعرفة وكمال المعرفة
انما يحصل من معرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يمكن بطريق
الا طريق الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذان
الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات والجواب لم قلتم انا امرنا
بكمال المعرفة ولم لا يجوز ان يقال انا امرنا بان لا يعرف من صفات الله
تعالى الا بالقدر الذي يتوقف على العلم به تصديق محمد سلمنا لكن لا نم
انه لا بد من الدليل سمعا وعقلنا التكليف بما لا يطاق

سلمناه لكن لم قلت ان الاستدلال بالامثال وتنزيها سبحانه وتعالى عن النقايص
لا يدل الا على هذه الصفات فقط مثبتوا الحال القايلون بان
العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة بل يقولون العالمية معللة
بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على صفة واحدة من باب العلم
وكذلك في ساير الصفات والذين يقولون بالصفات الزايدة
لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال والتنزيه
فقط بل يقولون السمع ايضا طريق آخر في اثباتها وانما اثبتوها
لورود النص بها وكونها غير مرادفة لساير الصفات
مسئلة ذهب كثير من المتكلمين والغزالي من المتاخرين
الى انا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء وذهب
جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة الى انها معلومة حجة المتكلمين منا
ومن المعتزلة انا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد ان نعلم ذاته
والا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا حجة الفريق الثاني من
وجوه الاول ان المعلوم عندنا منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض ولا شك ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها واما الاضافات
كقولنا قادر عالم ولا شك ان الماهية مغايرة لهذه الاضافات فان
المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى انها امر مستلزم لانا [illegible] في الفعل

على سبيل

على سبيل الصحة فماهية القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا الاثر وهو
لا امر المخصوص وكذلك المعلوم عندنا من علمه تعالى ليس الا انه امر
ملزم لاحكام والاتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر
المعلوم ليس الا هذا الاثر فظهر ان ماهيات صفات الله تعالى غير معلومة
لنا وبتقدير ان تكون معلومة لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية
الموصوف على التفصيل لما دل الاستقراء على سبيل الاتفاق انا لا نعلم
من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بها لا
يستلزم العلم بالماهية ثبت انا لا نعلم حقيقة الله تعالى الثاني انا
قد بينا في اول هذا الكتاب انه لا يمكننا ان نتصور شيئا الا الذي
ندركه بحواسنا او نجده من نفوسنا او نتصور من عقولنا او ما نركب
عن احد هذه الثلاثة والماهية الالهية خارجة عن هذه الاقسام الثلاثة
فهي غير معلومة لنا القول بان المعلوم منه اما السلوب واما
الاضافات ليس بمسلم عند المتكلمين لانهم يقولون وجود الله تعالى معلوم
وليس هو صفة سلبية ولا اضافية والحكماء يقولون وجوده في الخارج
عينه ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه وعلى غيره لا
بالسوا بل بالتشكيك والموضوع لهذا المحمول هو حقيقته تعالى
الواجب وجودها لذاتها التي لا يعبر عنها الا بوصف سلبي او اضافي
فيقال مثلا الوجود القايم بذاته الذي ليس بعارض لماهيته وبتعريفنا

هذا هو الامر بالتشكيك المقارن للسلوب اما تلك الحقيقة فغير معلومة
لغيره تعالى واما الدليل الثاني فهو مما اخترعه بناء على مذهبه في التصورات
وقوله لا يمكننا ان نتصور الا الذي ذكره محتاج الى بيان نعم لا يجوز
ان يكون البعض مما ذكره طريقا للمعرفة والا انه لا يكون مما ذكره لانه
يريد لا يتصور من عقولنا البديهيات لا غير وصاحب الكتاب ذهب
الى ان حقيقته تعالى غير بديهية ولذلك ذهب الى ان وجوده معلوم
وحقيقته غير معلومة مسئلة قال تعالى يصح ان يكون مرئيا
خلافا لجميع الفرق اما الفلاسفة والمعتزلة فلا اشكال في مخالفتهما
واما المشبهة والكرامية فلانهم انما جوزوا رؤيته لاعتقادهم
كونه تعالى في المكان والجهة فهم يخالفون في رؤيته فثبت ان هذه
الرؤية المنزهة عن الكيفية مما يختص به اصحابنا وقبل
الشروع لا بد من تلخيص محل النزاع فان لقايل ان يقول ان اردت با
لرؤية الكشف التام فلم [illegible] ان العارف يصير يوم القيمة ضروري
وان اردت به الحالة التي نجدها من انفسنا عند ابصار الاجسام
فذلك مما لا نزاع في امتناعه لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي
في العين او عن اتصال الشعاع الخارج من العين الى المرئي او عن حالة
مستلزمة لارتسام الصورة او خروج الشعاع وكل ذلك في حقه تعالى محال
وان اردت به امرا ثالثا فلا بد من افادة تصوره فان التصديق

مسبوق

مسبوق بالتصور والجواب انا اذا علمنا الشيء حق العلم ثم رأيناه
فانا ندرك تفرقة بين الحالتين ونعرف بان تلك التفرقة لا
يجوز عودها الى ارتسام الشبح في العين ولا الى خروج الشعاع
منها بل عادة الى حالة اخرى مسماة بالرؤية فندعي ان تعلق
هذه الصفة بذات الله تعالى جائز هذا هو البحث عن محل النزاع و
المعتمد ان الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية فيجب ان يكون في
الغايب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه احدها ان
وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالف لغيره فيكون وجوده
مخالفا لوجود غيره فلم يلزم من كون وجودها علة لصحة الرؤية
كون وجوده كذلك سلمنا ان وجودنا يساوي وجود الله تعالى
في مجرد كونه وجودا لكن لا نم ان صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة
الى علة فانا قد بينا ان الصحة ليست امرا ثبوتيا فيكون عدمية
وقد عرفت ان العدم لا يعلل سلمنا ان صحة رؤيتنا معللة لم قلت
ان العلة هي الوجود قالوا انا نرى الجوهر واللون فقد اشتركا
في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك
الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن
وجود مسبوق بالعدم والعدم نفي محض والعدم السابق لا مدخل
في التأثير فبقي المستقل بالتأثير محض الوجود فنقول لا نم ان الجوهر
مرئي على ما تقدم سلمناه لكن لا نم ان صحة كون الجوهر مرئيا يساوي

يصح كون اللون مرئيا فلم لا يجوز ان يقال الصحتان نوعان تحت جنس
الصحة يصحح ان يكون الجوهر مرئيا يستحيل حصولها في اللون فان اللون
يستحيل ان يرى جوهرا والجوهر يستحيل ان يرى لونا وهذا دليل على اختلاف
ماهيتي الصحتين في الماهية سلمنا الاشتراك في الحكم فلم قلت انه يلزم من
الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة بيانه ما تقدم من جواز الحكمين المتماثلين
لعلتين مختلفتين سلمنا وجوب الاشتراك فلم قلت انه لا مشترك سوى
الحدوث والوجود وعليكم الدلالة ثم نحن نذكره وهو الامكان ولا شك
ان الامكان مغاير للحدوث فان قلت الامكان عدمي قلت فامكان
الرؤية ايضا عدمي ولا استحالة في تعليل عدمي بعدمي سلمنا انه لا
مشترك سوى الحدوث والوجود فلم قلت ان الحدوث لا يصلح
قوله لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومسبوقية
الوجود والعدم غير نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل الا
في اول زمان الوجود وفي ذلك الزمان يستحيل حصول العدم سلمنا
ان الحدوث كيفية زائدة على العدم سلمنا ان المصحح هو الوجود قلت
انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة فان الحكم كما يعتبر في
تحققه حصول المقتضي يعتبر فيه ايضا انتفاء المانع فلعل ماهيته تعالى
او ماهية صفة من صفاته تنافي هذا الحكم وتمام تحقيقه ان الحي يصحح
الجهل والشهوة ثم ان حيوة الله تعالى لا يصححهما الا لان الاشتراك اما
في اللفظ او ان الاشتراك في المعنى لكن ماهية ذات الله تعالى وماهية صفة

من صفاته تنافيها وعلى التقديرين فانه يجوز في هذه المسألة ذلك ايضا
سلمنا انه لم يوجد المنافي لكن لم لا يجوز ان يكون حصول هذه الرؤية في عيننا
موقوفا على شرط يختص بالنسبة الى ذات الله تعالى فانا لا نرى
المرئي الا اذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرئي في الشكل في
عيننا ومن المحتمل ان يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطا
لحصول هذه الصورة او كان مشروطا لحصول المماثلة ولما امتنع حصول
هذه الامور بالنسبة الى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا ان نرى
ذات الله تعالى   تلخيص دعوى الرؤية ان الحالة الحاصلة عند
ارتسام الشيء في العين او خروج الشعاع منها المغايرة للحالة الحاصلة
عند العلم يمكن ان يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع وعلى
المانع منع الدليل في هذا الوجه نقول انها جائزة على الله تعالى ونحتاج
في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل والاستدلال با
لقياس التمثيلي في هذا الموضع ضعيف كما مر واعتراضاته عليه واردة
والمعتمد في المسألة الدلائل السمعية احدها ان رؤيته تعالى
معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية
فان قلت لا نسلم انه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال لانه علقها
على استقرار الجبل حال كونه متحركا وذلك محال قلنا لا نسلم انه علقها على استقرار
الجبل حال كونه متحركا لان صيغة ان اذا دخلت على الماضي صارت

بمعنى المستقبل فقوله ان استقر اي لو صار مستقرا في الزمان المستقبل
فسوف تراني ثم انه في الزمان المستقبل اما ان يقال انه صار مستقرا
او ما صار مستقرا فان صار مستقرا وجب حصول الرؤية لوجوب حصول
المشروط عند حصول الشرط فلما لم يحصل الرؤية بالاجماع علمنا ان الجبل
لم يستقر واذا لم يستقر كان متحركا ضرورة انه لا واسطة بين الحركة
والسكون فاذن ان الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره
كان متحركا ومعلوم ان استقرار المتحرك حال كونه متحركا محال ثبت
ان الشرط ههنا ممتنع فلم يلزم القطع بجواز المشروط والجواب سلمنا
ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون
عليه والمذكور في الآية ليس الا ذات الجبل واما المقتضي لامتناع الحركة
هو حصول السكون فاذن المذكور في الآية منشأ لصحة الا
ستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية
فوجب القطع بالصحة   يمكن ان يقال علاوة له المذكور في
الآية منشأ لصحة الاستقرار لا لامتناعها لان المذكور في الآية هو
وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز من
قائل فان استقر مكانه والصحة للسكون لذاته لا يلزم مهية الجبل
عند عدم الشرط بالحركة وتلك الحال يستلزم الحركة فلا يمكن معها
صحة السكون وعلاوة له وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط

مولحظة لحظة فان من الواجب ان يقول لوجوب حصول المشروط عند
حصول شرط بد ينبغي علية العلة فانه يحصل الشرط مطلقا لا يوجب حصول
المشروط ما لم يكن العلة فانه يحصل الشرط حاصلة الا كانت حالة
لكنها معدومة لشرط   وثانيها ان موسى عليه السلام سال الرؤية ولو لم يكن
الرؤية جائزة لكان سوال موسى جهلا او عبثا   والمانعون
يقولون ان موسى عليه السلام سال عن ذلك سوال قومه بدليل قوله تعالى حكاية
عنه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة   وثالثها قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او
عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا للرؤية فان كان الاول صح الغرض
وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على الرؤية لان
النظر كالسبب للرؤية والتعبير عن السبب بالمسبب من اقوى وجوه المجاز
لا يقال لم كان ذلك التاويل اولى من تاويل ثان وهو ان يكون الى واحد
الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة او يقال
المراد الى ثواب ربها ناظرة لانا نقول اما الاول فضعيف لان الانتظار
سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فالنظر الى الثواب بدون
وان يحمل على رؤية الثواب فلانه تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية
لا يكون من النعم البتة ولذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب

اضمار الزيادة من غير دليل فوجب ان لا يجوز   للخصم ان يقول الآية
يدل على ان الحال التي عبر عنها بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
متقدمة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار
بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فان
من حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها فاقرة واذا كان
كذلك فانتظار النعم بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه وليس
ذلك الانتظار سببا للغم ان من ينتظر خلعة الملك حتى وعد بها او
يتقن انما يصل اليه عن قريب لا يغتم بانتظاره ذلك كما ان انتظار العقاب
بعد الانذار لوروده غم عظيم يقتضي بشارة الوجه لكن ينتظر ان يفاجئ
حتى يتقن بورود العقاب عليه عن قريب فلم يجب اضمار الرؤية
في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار ليس بوارد لان النظر عبارة
اما عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة الى الثواب
بعد البشارة انتظار الوصول من النعم كما بينا فلا احتياج فيه
الى اضمار الرؤية   احتج الخصم بامور احدها قوله تعالى لا تدركه
الابصار والاستدلال به من وجهين احدهما ان ما قبل الآية وما بعدها
مذكور في معرض المدح فوجب ان يكون هذا ايضا مدحا فان الكلام الذي ليس
بمدح فيما بين المدحين ركيك كما يقال فلان اجل الناس واكمل الخبر واشبع
الوقت وان كان نفي الادراك مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله تعالى

ثم الثاني قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من
الاوقات لان قولنا يدركه الابصار يناقض قولنا لا يدركه الابصار بدليل
انه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر فاذا صدق احد
النقيضين كذب الآخر فيجب كذب قولنا يدركه الابصار واذا ثبت ذلك
ثبت كذب قولنا يدركه بصر واحد لان يبصر ان ضرورة ان لا قائل بالفرق
وثانيها انه تعالى لو كان مرئيا لرأيناه الآن وثالثها انه لو كان مرئيا لكان
مقابلا او في حكم المقابل احترازا عن رؤية الانسان وجهه في المرآة
وعن رؤية الاعراض والجواب عن الاول انا نقول بموجبه لان الادراك
الادراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه لانه اصل من اللحوق وذلك انما
يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب وما كان ذلك في حق الله تعالى
لاجرم يستحيل ان يكون مدركا فلم قلت انه ليس بمرئي وعن الثاني انا بينا
ان عند حضور المرئي وحصول الشرائط لا يجب الرؤية وعن الثالث
وجوبها في المرئيات التي في الشاهد دفعا للتشنيعات التي ذكروها
فلم قلت انها واجبة في رؤية الله تعالى فان رؤية المخلوقات تخالف رؤية
الله تعالى ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حصول الشرائط
وعن الرابع ان قولهم المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل يعني
المشاهد او نقول هنا انه يجب ان يكون كذلك في الشاهد فلم قلت
انه يجب ان يكون كذلك في الشاهد فلم قلت انه يجب ان يكون كذلك

في الغائب وتقرير ما ذكرناه الآن   قوله في الادراك عند نفي
فالادراك نقص ليس بمدح يكون لو كان نفي الادراك البصري
فالنقص يكون هو الادراك البصري والله تعالى منزه عن ذلك بالاتفاق
قوله الادراك الشيء بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح لانهم
يقولون ادراك الشيء والثار ولم يريدوا به ادراكهما من جميع جوانبهما
والجواب الصحيح انه تعالى نفي الادراك بالابصار الذي من شرطه اتصال
الشعاع او خروج الشعاع فالحالة التي تحصل بعد حصول احدهما من الشمس
من غير خلص ولم يتعلق   مسئلة الآله واحد لانا لو قدرنا اثنين
لكان اما ان يصح من احدهما ان يفعل فعلا على خلاف الآخر او لم يصح
فان صح فليوقدر ذلك لان ما ليس ممتنع لا يلزم من فرض وقوعه
محال لكان ممتنعا لا ممكنا وعند وقوع ذلك الاختلاف فاما ان يحصل
مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال او لا يحصل مرادهما
وهو ايضا محال لان المانع من مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر فامتناع
مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر فلو امتنعا لوجدا
معا وهو محال او يحصل مراد احدهما دون مراد الآخر وهو ايضا محال لان كل واحد
منهما قادر على ما لا نهاية له فلا يكون احدهما اولى بالرجحان ولان الذي
لا يحصل مراده يكون عاجزا فالاجزاء انكانت ارادية فهو محال لان العجز
انما يتصل على ثبوت وجوده وجود المخلوقات في الازل وان لم يصح منه ان

ثم وان كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل
ثم زال قادريته وذلك يقتضي عدم القديم وهو محال واما ان استوت
المخالفة فهو باطل لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات
والقادر يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا فعل الحركة لو انفرد عن الآخر
ومن الآخر فعل سكون لو انفرد تماما يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر
على الآخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم قصد احدهما على الآخر اولى
من العكس فاذن يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للآخر من القصد
ومعه المخالفة فان قيل لم يجوز ان يقال انهما لكونهما حكيمين لا يريدان
الا الاصلح وذلك الاصلح واحد فلا يجب تخالفهما قلنا الفعل اما ان يتوقف
على الداعي او لا يتوقف فان توقف على الداعي استحال من العبد ان
يختار فعل القبيح الا اذا خلق الله فيه داعيا يدعوه اليه واذا كان
الداعي الى القبيح موجبا للقبيح كان قبيحا واذا كان الفاعل لذلك الداعي هو
الله تعالى لم يجب ان يكون فعل الله تعالى حسنا بالتفسير الذي يريدونه فلم لا يلزم
اتفاق الالهين على الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما وان لم يتوقف الفعل
على الداعي جاز في الضدين المتساويين في الحسن والقبح ان يختار احد الالهين
ايجاد احدهما والآخر ايجاد الآخر حتى يحصل المخالفة بينهما
فهذا ممتنع وواجب الوجود لذاته يمتاز وذلك كلمتي في هذا المط واما هذا
الدليل فيدل على امتناع كون الالهين متساويين من كل الوجوه لا بل

على امتناع كون الآلهة مترتبة بقدرة العالي من ناسخ السافل عما يريده
من غير عكس ومذهب اكثر المشركين هو هذا وقوله افعل خالق الداعي الى
القبيح لا يكون حسنا ليس بشيء لان القائل بالحسن والقبح لا يسلم ان خلق
ما هو موجب القبيح قبيح فانه تعالى خلق الكفار مع علمه بهم ودواعيهم حتى
يوجب الكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك لان وجوب الامر عن القدرة و
الداعي معا لا ينافي الاختيار واذا كان المخلوق مختارا لم يتأد قبح فعله
الى فاعله وبالجملة الكلام طويل ويمكن ان يبين هذه المسئلة بالسمع لان صحة
السمع غير موقوف على القول بوجوبها الآن

القسم الثالث في الافعال

مسئلة زعم ابو الحسن الاشعري انه لا اثر لقدرة العبد في مقدوره اصلا
بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وزعم القاضي ان ذات الفعل واقعة
بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفات تقع بقدرة العبد وزعم الاستاذ
ابو اسحق ان ذات الفعل تقع بالقدرتين وزعم امام الحرمين ان الله تعالى يوجد
للعبد القدرة والارادة ثم هما توجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة
ومن المعتزلة قول ابي الحسين البصري وزعم الجمهور من المعتزلة ان العبد موجد
لافعاله لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار لنا وجوه الاول ان
العبد حال الفعل اما ان يمكنه الترك او لا يمكنه فان لم يمكنه الترك بطل قول
المعتزلة وان امكنه فاما ان لا يتوقف ترجيح الفعل على الترك الى مرجح
وهو باطل لانه يجوز ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح او يتوقف

وذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم ولزم التسلسل بل ينتهي لا محالة
الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان امكن ان لا يحصل
ذلك الفعل فليفرض ذلك فحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل اخرى مع ان
نسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السواء فاختصاص احد الوقتين بالحصول
والوقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن المساوي على
الآخر من غير مرجح وهو محال وان امتنع ان لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية
لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد موجدا للفعل
مستقلا بالاختيار وهذا الكلام قاطع

ذكر للافعال اربعة مذاهب ولم
يذكر ان الحق من الثلاثة الاول ايها وذكر هنا ان المختار يتمكن من ترجيح
احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهنا يحكم بان ذلك محال ثم على تقدير
الاحتياج الى المرجح وامتناع عدم حصول الاثر حال الفقد بطل قول المعتزلة
بالكلية وذلك غير وارد لانه ذكر ان ابا الحسين من المعتزلة وقال في موضع
آخر ان الرجل من المعتزلة يوهمنا قال الا انه ذهب الى ان القدرة والارادة
توجبان وجود المقدور فكيف بطل قولهم بالكلية وبيانه انهم
يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها
ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة
وجب الفعل ومتى لم يحصل استحال وذلك غير مناف لاستواء الطرفين
بالقياس الى القدرة وحدها فاذن الكلام الذي ذكره غير قاطع

في ابطال قولهم الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بنفسه لكان عالما
بتفاصيلها اذ لو جوزنا الايجاد من غير العلم بطل دليل اثبات علم الله
تعالى وان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع
الجزئيات على السوية فليس حصول بعضها اولى من حصول الباقي فيثبت انه
لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي فيثبت انه لو كان
موجدا لافعاله بنفسه لكان عالما بتفاصيلها لكنه غير عالم بتفاصيلها اما اولا
ففي حق النائم واما ثانيا فلان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون
في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا يشعر له بالسكون واما ثالثا
فلانه غير عالم باعدادها ثم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز بل
علة ذلك التحصيل مع انا لا نشعر واكثر الخلق بتلك العلة الجملة فضلا
نقول الايجاد لا يقتضي علم الموجد بالموجد والا لكان لنا ان ندفع قول
القائلين بان النار محرقة والشمس مضيئة لعدم علمهما باثرهما لجواز
الايجاد من غير العلم لا يبطل اثبات عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية
لا يستدلون بالايجاد على العالمية والقول بان القصد الجزئي مشروط
بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار الشيء فانها تحرق من غير علمها بها
الثالث لو اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان
لا يقعا وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر فلو
امتنعا معا لوجدا معا او يقعا وهو محال او يقع احدهما دون الآخر

وهو باطل لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك
المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت
فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية وانما
التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح
هذا اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تعالى تحريكه وقع التحريك
وذلك لان القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما
متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة
في مدة لا يقدر غيرها على تلك الحركة في اضعاف تلك المدة ولو كانت
القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك
وايضا الضعيف لا يقدر على فعل يستقل بالاستقلال يقدر عليه
القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع
القوي وهذا الدليل آخذ من دليل التمانع في ابطال كون الاله
اكثر من واحد وهناك يمشي لان الالهة بفرض متساوية في
القدرة فلا تفاوت وهنا لا يمشي

احتج الخصم بالمعقول
والمنقول اما المعقول فهو ان فعل العبد لو كان مخلوقا لله تعالى لما
كان متمكنا من الفعل والترك لانه ان خلقه الله فيه كان واجب الحصول
وان لم يخلقه الله فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل
والترك لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكانت البعثة

جازمة بانه لو حصل ذلك الامر الجاد ونهيه وملحوظ منه وجب ان يكون الامر كذلك
في افعال العباد ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا والجواب انه لازم
عليكم لان الامر ان توقف على حال استواء الداعي ففي تلك الحالة يمتنع الترجيح وان
توقف حال الرجحان فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع وان ذلك الفعل
ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم عدمه فهو ممتنع فثبت ان الاشكال
وارد على الكل والجواب هو انه تعالى لا يسأل عما يفعل   السابع في ان الفعل
الذي يخلق الله تعالى في العبد لا يكون العبد متمكنا فيه اما ان كان للعبد اثر
له في بعض افعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له تمكن في ذلك الاثر
لا غير وقولهم ان ذلك لا اشكال لان من على الكل ليس يصح ان العزيز في بذي
الضرورة في اثبات الفعل للعبد وهو بنفسه بالدليل واوضح الامر بحجة
حال استواء الداعي ثم يحدث الترجيح فيتبعه الفعل ووجوب الفعل
مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادرا على الطرفين فاعلا غاية ما في الباب
انه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله
تعالى ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى فانه
كان عالما في الازل بما سيجري في المستقبل ففعله لا استقبال لما اوجب
واما منتهى الجواب عنه ما قاله فيما مضى من ان العلم تابع للمعلوم فلا
يكون مقتضيا للوجوب الا امتناع في المعلوم   واما النقل فقد
احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسئلة من عشرة اوجه الاول ما في القرآن

من اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم
يقولون ان الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا
ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل
اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من
سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الثاني ما في القرآن من مدح المؤمن على
الايمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على
المعصية لقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون
وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما
تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين
اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا ابدا بانهم الثالث الآية الدالة على
ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت
والاختلاف والظلم اما التفاوت فقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وقوله
ما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم
ولا يظلمون فتيلا الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي
لقوله تعالى كيف تكفرون بالله انكار وتوبيخ مع العجز عنه وعندكم

انه تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف توبيخه
عليه احتجوا في هذا الباب بقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم
الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس في
بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقال له ما منعك من التصرف في الحوائج كان
ذلك منه مستقبحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا بالله وقوله لابليس
ما منعك ان تسجد وقول موسى عم لاخيه ما منعك اذ رايتهم ضلوا
وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم
اذنت لهم لم تحرم ما احل الله وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه
ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا المعنى كيف يأمر بالايمان
ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل وقدره
وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون وخلق فيهم
الافك ثم يقول انى تؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف
تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق
بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله
وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب
بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا
ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين الخامس الآيات التي ذكر الله فيها تخيير

العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى
ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه واضافها
الى الله تعالى فقال سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الآيات التي فيها امر العباد بالافعال
والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا
داعي الله وآمنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين آمنوا اركعوا
واسجدوا واعبدوا ربكم فآمنوا خيرا لكم اتبعوا احسن ما انزل اليكم من
ربكم وانيبوا الى ربكم قالوا كيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها
مع كون المأمور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال
للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هنا السابع
الآيات التي حث الله فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد
واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا
كان الله خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به وايضا يلزم بطلان
الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع
يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن بطلان الالطاف باطل لقوله تعالى او
لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة

وحده ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فجملة من الله
الست امهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر الثامن من الآيات الدالة على
اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا
ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني
ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم وقال يوسف من
بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك
ان اسألك ما ليس لي به علم قالوا فهذه الآيات دالة على اعتراف الانبياء بكونهم
فاعلين لافعالهم التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان
كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند
ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها
الى قوله فكذبنا وقلنا اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب
بما كنتم تكسبون العاشر الآيات التي ذكرها الله تعالى فيما يحصل لهم في الآخرة
من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تعالى وهم يصطرخون
فيها ربنا اخرجنا منها الآية وقوله قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو
ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم او تقول حين ترى العذاب لو ان لي
كرة فاكون من المحسنين فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولنا في الكلام عليها من وجهين الاول

ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال
بقضاء الله وقدره كقوله تعالى الله خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون
فعال لما يريد وهو مريد للايمان فيكون فاعلا له فاذا كان فاعلا للايمان
كان فاعلا للكفر لا يقال قال الموفق على الثاني وهو انا وان نسبنا
كون العبد موجدا للافعال لنفسه لكنا نعترف بكونه فاعلا لها وكسبا
لها ثم في الكسب قولان احدهما ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد
متى صمم العزم على الطاعة فانه تعالى يخلقها ومتى صمم العزم على المعصية
فانه يخلقها وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد وان لم يكن موجدا
فلم لا يكفي هذا القدر في الامر والنهي وثانيهما ان ذات الفعل وان
حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل
لها وهي واقعة بقدرة العبد فلم لا يكفي هذا في صحة الامر والنهي لانا
نجيب عن الاول بجواب اجمالي ذكره ابو الحسين وهو ان الله تعالى انزل
القرآن ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم ولو كان المراد
من هذه الآيات ما ذكرت من وقوع افعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت
العرب للنبي صلعم كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله تعالى على قلوبنا وكيف
تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا وكان ذلك من اقوى الحجج
في يد النبي صلعم وآله فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد منها غير ما ذكرت واما

الكلام التفصيلي على كل واحد من الآيات ففي المطولات وعن الثاني ان العبد
اما ان يكون مستقلا بادخال شيء في الوجود واما ان لا يكون اذ لا نفي
واثبات ولا واسطة بينهما فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وان
كان الثاني كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه فيه العزم حصل الفعل لا محالة
واذا لم يخلقه استحال حصوله فيه فكان العبد مضطرا فتعود الاشكالات وعند
هذا التحقيق ظهر ان الكسب اسم بلا مسمى وقوله العبد اذا اختار الطاعة
حصل واذا اختار المعصية حصل قلنا حصول ذلك الاختيار به او لا والاول
قول الخصم والثاني لا يدفع الالزام وقوله كونه طاعة ومعصية صفات
تحصل لذات الفعل بقدرة العبد قلنا هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة
مؤثرة وهو تسليم لقول الخصم والجواب نحو هذه الاشكالات واردة
على المعتزلة لان ما علم الله تعالى انه يوجد كان واجب الوقوع وما علم
الله تعالى انه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ولانه ان لم يوجد رجحان الداعي
امتنع الفعل وان وجد وجب فكان الاشكال واردا عليهم في هذين
المقامين ولهذا كان واحد من اذكياء المعتزلة يقول هذان السؤالان
لانهما العدوان للاعتزال ولولاهما لاوسعنا   الآيات التي
اوردها من الجانبين يمتنع ان تتعارض وانما الحل لنا تعارضا
لطوم ونقف على اعاديها ولو توقفنا في تأويلها لما علمنا بقوله تعالى
وما يعلم تأويله الا الله على رأي الواقفين عليه لكنه ابعد من الوقوع

في الخطاء واما جواب المعتزلة عن قولهم ما علم الله وجوده فهو واجب
والوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه فقد مر
الكلام فيه في المسألة السابقة وقال اهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين وهذا هو الحق ومن لا يعرف حقيقته
وقع في الحيرة   مسئلة انه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة
لنا انا بينا انه تعالى خالقها وقد تقرر ان خالق الشيء مريد لوجوده
ولانه تعالى علم ان الايمان لا يوجد من الكافر فكان وجوده من الكافر
محالا كما ظهر فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا
لا يريده فيستحيل ان يريد الايمان من الكافر احتجوا بانه امر الكافر بالايمان
والامر يدل على الارادة وثانيها ان الطاعة موافقة الارادة
فلو اراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعا بكفره وثالثها ان
الرضا بقضاء الله تعالى واجب فلو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به
لكن الرضا بالكفر كفر والجواب عن الاول انا لا نسلم ان الامر يدل على الارادة
وسيأتي بيانه في اصول الفقه وعن الثاني ان الطاعة موافقة الامر
لا موافقة الارادة وعن الثالث ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق
القضاء ونحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي   للخصم ان يقول انما
الحجة الاولى موقوفة على اثبات كونه تعالى خالقا لاعمال العباد واما
الحجة الثانية فنقول علم ان وجود الايمان للشريعة بالنظر الى

وذمّ القادر وح بالنظر الى الارادة فيجوز ان يتعلق به ارادة الله تعم
من حيث انه ممكن لا من حيث انه قبيح ولما احتج الخصم بان امر الكافر
بالايمان والامر يدل على الارادة فيقول في جوابه ان ارادة الفاعل
لفعل غيره ارادة غيره لفعل غيره والامر يدل على الارادة الثانية دون
الاولى ومدعانا هي الارادة الاولى وكذلك الكلام في الخبر الثاني يعني
الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى وجوابه عن الثالث ان
الامر ليس نفس القضاء انما هو المقتضى اي الشيء فان القائل يجب الرضا بالقضاء
الله يعني به رضاه بصفة من صفات الله تعم اما يريد به رضاه بما
يقتضي تلك الصفة وهو المقتضى ثم الجواب الصحيح ان الرضاء بالامر من حيث
هو من قضاء الله طاعة ولا من جهة الخيبة كفر   مسئلة اذا
حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا اوجبت حركة ذلك الجسم التي هي
بط وهذا هو المسئلة المشهورة بالتولد لنا انه اذا التصق جسم بواحد
بيد زيد وعمرو ثم جذبه احدهما ودفعه الاخر فليس وقوع حركته
باحدهما اولى من وقوعها بالاخر فاما ان يقع بهما معا وهو مح لانه
يلزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو مح كما علم
او لا باحدهما وهو المط الحقيقي لحسن الامر والنهي بالفعل والكسر والجواب قد
تقدم والزيادة ههنا ان الله تعم لما اجرى عادته بخلق هذه الاثار في
المباين عقيب حصول هذه الافعال في المباشر صح فلم لا يكفي هذا القدر

في حسن الخطاب   المثال الذي اورده في الجذب والدفع غير
مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزية فيكون الحادث بجذب بعض تلك القوة
والاثر بدفع بعض الاخر ولو لم يكن كذلك لما كان الثقل على مستقلا وتسهل
على احدهما ومذهب المعتزلة ان الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد
الحركة فالفاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مباين له والاعتماد بالمباشرة و
احتجاجهم بحسن الامر والنهي بالعلوهات الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل
لما حسن ان يامر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل وقد الجواب ما تقدم
يعني به القول بالكسب فقولنا ان الله اجرى عادته بخلق هذه الاثار في المباين
يعني في الشيء الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة يعني
في الذي يفعل بالمباشرة بلا توسط   مسئلة قالت الفلاسفة ثبت
انه سبحانه وتعالى واحد محض والواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد على ما
تقدم فمعلوله واحد وهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول بط لان العرض
محتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر
محتاجا اليه وقد كان هو محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو مح فهو اذن
جوهر اما متحيز او غير متحيز والاول مح لان المتحيز مركب عن المادة والصورة
ولا يجوز صدورهما معا عن واجب الوجود بل لا بد ان يكون احدهما سابق
ولا يجوز ان يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة فلو كان المعلول
الاول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معا وهو مح ولا يجوز ان يكون
السابق هو الصورة لان المعلول الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة

علة للمادة فيكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة وكلما كان في فعله
غنيا عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا يكون الصورة صورة هف
فثبت ان المعلول الاول ليس بمتحيز لا هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد
ولا يجوز ان يكون افعاله بواسطة الاجسام لان المعلول الاول ليس بجسم
فهو عقل محض فثبت ان اول المخلوقات هو العقل ثم يقول انه لو كان معلوله
شيئا واحدا او معلول ذلك المعلول واحدا ابدا لزم ان لا يوجد شيئان الا واحدهما
علة للاخر وهو بط فاذن لا بد وان يوجد شيء يكون معلوله اكثر من واحد
والمعلولان يستندان الى كثرة في العلة ولا يجوز ان يكون الكثرة من الله فيه
ذاته البسيطة او من واجب الوجود لافضى الى صدور عن الواحد اكثر من واحد
فبقي ان يكون له من ذاته شيء او من موجب الوجود شيء فاذا انضم
ماله من ذاته الى ماله من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي له من ذاته
الامكان والذي له من الاول الوجود فينبغي ان يجعل الاشرف علة
للاشرف فالجرم جعلنا امكانه علة للفلك الاقصى ووجوده علة
للعقل الثاني ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل وذلك الى
ان ينتهي الى العقل الفعال المدبر لعالمنا واعلم ان هذا بط لانه بناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر الكلام فيه ومع ان ذلك
مؤثر وهو مح لانه لو كان امرا وجوديا لكان اما واجبا وهو مح
فلا اتصف الممكن بها او ممكنا وهو ايضا فلا ع واجب الوجود
واحد وان كان ممكنا لزم التسلسل ولانه لا بد له من علة لوجوده وعلته

ان كان هو واجب الوجود كان واجب الوجود علة للامكان
والوجود فقد صدر عنه امران وان كان غيره فهو مح لان ما عدا الواجب
اما هو او معلول له وهو لا معلول له علة له فثبت ان الامكان امر
عدمي فيستحيل ان يكون علة للامر الوجودي ولان الامكانات
متساوية فلو كان امكان العقل الاول علة لوجود فلك فليكن
امكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه لكن امكانه له لذاته فاذا
كان وجوده لازما لامكانه كان واجب الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته
واجبا لذاته وايضا فالفلك الواحد موجودات كثيرة لان منه هيولى و
صورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من كل مقولة عرض فاسناد
هذه الاشياء الى الجهة الواحدة ههنا كان اسناد الكثير الى الواحد
انهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مطلقا بل من
حيثية واحدة اما من جنس مختص فقد جوزوا المبدأ الاول
لا يكون من جنسا ان فلا يجوز ان يكون مبدأ الشيئين اما معلوله فقد
يمكن ان يكون فيه حيثيات احدها منه وحده وثانيها من الاول
وحده وثالثها منهما معا وايضا انهم يقولون الامكان علة الوجود شيء
بل قالوا ان المبدأ الاول يمكن ان يكون بشرط امكان معلوله علة
لشيء وبشرط وجود معلوله علة لشيء آخر وبشرطهما معا علة لشيء ثالث
والشروط يجوز ان يكون عدمية كما مر واما في الامكانات متساوية

فغير معقول لانها مختلفة باختلاف الهيئات ويكون بعيدة وقريبة و[الجملة]
تقع على الممكنات بالتشكيك والمعلولات كلما يبعد عن المبدأ الاول
يزداد فيها الكثرة الاعتبارية وبالجملة فالذي اورده المص عليهم ليس
بوارد وابطال هذا القول عدا غايته اثبات حدوث ما سوى
المبدأ الاول كما مر   مسئلة قالت الفلاسفة في شرح قولهم
في القضاء والقدر زعموا ان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك
والخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا لكن
الصحة اكثر ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرا عن الشرور
بالكلية وكان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرا كثيرا وجب في
الحكمة ايجاده فلاحظ الخير والشر مرادا لكن الخير مراد مرضي به
والشر مراد بالضرورة ومكروه بالذات وهذه القاعدة قد تكلمنا
عليها في شرح الاشارات   هذا نقل مطلق الحسن وفيه كلام
انه ذلك مبني على جواز تعليل افعال واجب الوجود وفيه ما فيه
مسئلة الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته
وكون الشيء صفة كمال ونقصان وهما بهذين المعنيين عقليان
وقد يراد به كونه موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهو
بهذا المعنى شرعي عندنا خلافا للمعتزلة   المعتزلة لا يخالفون
فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بمعنى آخر وهو ان كون

بعض الافعال موجبا للمدح او الذم عقلا او شرعا فالمعتزلة يدعون
ان الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا
بهذا المعنى ضروري ولهذا كان المعترفون بالشريعة وغيرهم جميعا
معترفون بذلك متفقون عليه وانكر اهل السنة ذلك وقالت الفلاسفة
ان الحكم بذلك مقتضى العقل العملي فان الاعمال لا تنتظم الا بعد الاعتراف به
وليس مقتضى العقل النظري فان الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل
النظري كالحكم بان الكل اعظم من الجزء   لنا وجوه الاول من
صورة النزاع وجه تكليف ما لا يطاق وتقريره لو كان قبيحا لما فعله
الله تعالى وقد فعله بدليل انه كلف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن
وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان ممتنعا وكذا كلف ابا لهب بالايمان
ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومنه انه لا يؤمن
فقد كلفه بان يؤمن بانه لا يؤمن وهو التكليف بالجمع بين الضدين
الثاني لو قبح الشيء لقبحه اما من الله تعالى او من العبد والقسمان باطلان
فالقول بالقبح باطل اما انه لا يقبح من الله تعالى فمتفق عليه واما انه لا يقبح
من العبد فلان ما يصدر من العبد صادر منه على سبيل الاضطرار
لما بينا انه يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا احدث الله تعالى الداعي
الى ذلك الفعل فيه ومتى احدث الداعي فيه كان الفعل واجبا والاتفاق
على انه لا يقبح من المضطر شيء   الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن

انجاء نبي عن الظالم لا نقال الحسن هناك التعريض لا الكذب او نقول الكذب به
يقتضي القبح لكنه قد تخلف الاثر عن المقتضي لمانع لانا نجيب عن الاول بانه
على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم الا ويمكن كذبا اصلا ومتى اضمر فيه شيء
صار صادقا وعن الثاني انه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب
لاحتمال انه تخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه احد الرابع ان العلم
الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام ولا يجوز اسناده
الى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع والجواب ان اردت به العلم
الضروري لحصول الملائمة والمنافرة الطبيعية فذلك مما سلمناه وان اردت
به غيره فمم   قوله لو كان قبيحا لما فعله الله مبني على ان الله لا يفعل
القبيح وهو حكم عقلي متفق في المعنى بان القائل بان لا يؤثر غير الله تعالى يقول
لو كان بعض افعال الله تعالى قبيحا لما فعله لكنه لا يفعل القبيح لامتناع وجود
القبح ومحضه نقول القبيح موجود لكنه من غير الله فالاتفاق على الحكم
المذكور لفظي لا معنوي فالحق عندنا فيما ان ذلك لو كان قبيحا ووجود
لفعله اذ لا موجد غيره تعالى وهو موجد سواء كان حسنا او
قبيحا ونقول المعتزلة على دليله الاول العبد ما يحسن منه التكليف هذا
القدر من الطاعات وتحسينا ان لا يوجب للطاعة الثواب كما في
الشاهد اما الاصلح في الدنيا فغير واجب لان الاصلح للكافر الفقير
ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصلح في الآخرة ان يخلق

عباده في الجنة وان يعصمهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيح واما العفو
فلان العذاب حقه وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر
فيحسن اسقاطه كما في الشاهد   ليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي
كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث
يستحق تاركه الذم كما ان القبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم
والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه وهم يقولون ان القادر العالم
الغني لا يترك الواجب عندهم واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو من
افعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في
خلق الداعي من غير اللطف فقد مر الكلام فيه واما العوض فيقولون
وقوع الالم في الخلق واجب لوجوب وقوع اسبابها والقادر العالم
الغني اذا خلق ذلك فالواجب ان يعوض المتالم نظرا الى عدله ودفع الالم
يؤدي الى مفاسد فلذلك لم يدفعه واما الطاعات والتكاليف فلو كانت
بازاء نعم الله تعالى لكان الثواب هو الله منزه عن النفع لم يحسن عوضا
عن نعمه انما النفع تفضل وسند الثواب جزاء من التكاليف واتصال الثواب
من غير تقديم تحمل الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملا على التعظيم
والاجلال وذلك من غير المستحق قبيح والاصلح واجب عند البعض
وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعلقة بان خلق

علی المکلفین وما ذکروه فی العقاب فهو کلام الموجبة والوعیدیة یقولون لا وعید
لطف فهو واجب والوفاء بالقول واجب والا لکان الکذب حسنا هذا کلامهم
فی هذا الباب والجمیع مبنی علی کون العبد فاعلا بالاختیار والقول بالحسن والقبح العقلیین
وجوبا ووجوبها واذا انهدمت تلک القواعد سقط جمیع اسئلتهم
مسئلة یجوز ان یفعل الله تعالی شیئا لغرض خلافا للمعتزلة واکثر الفقهاء لنا
ان کل من کان کذلک کان مستکملا بفعل ذلک الشیء والمستکمل بغیره ناقص
لنا انه ثبت ان کل عوض یفرض فهو من الممکنات فیکون الله تعالی قادرا علی ایجاده
ابتداء فیکون بواسطة ذلک الفعل عبثا لا یقال لا یمکن تحصیله الا بتلک الواسطة لانا
نقول الذی یبطل ان یکون غرضا لیس ایصال اللذة الی العبد وهو مقدور الله تعالی من
غیر شیء من الوسایط واحتجوا بان ما یفعل لا لغرض فهو عبث والعبث علی
الحکیم غیر جایز قلنا ان اردت بالعبث الخالی عن الغرض فهذا استدلال بالشیء
علی نفسه وان اردت غیره فبینه   المعتزلة یقولون فعل الحکیم لا یخلو عن
غرض هو الداعی له الی ذلک الفعل والا لزم ترجیح من غیر مرجح والفقهاء یقولون
الحکم بالقصاص انما ورد من الشارع لینزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض
ثم ان المجتهدین یفرعون علی ذلک الاذن والمنع فما لم یصح حکمه فیه علی
وجه یوافق الغرض وبعض القائلین بالاغراض یقولون المراد من الغرض
شوق ملاشیاء الناقصة الی کمالاتها من الکمالات فلم یحصل الا بذلک الشوق
کما ان الجسم لا یمکن ایصاله من مکان الی مکان الا بتحریکه فهو الغرض من تحریکه

فیحصل

فیحصل بعض الاغراض من غیر توسط الافعال الخاصة بها ثم ان الحجر
مقدور علیه وقوله الصالح لکون شیء غرضا لیس الا ایصال اللذة الی العبد وهی
مقدور من غیر واسطة لیس بحکم لطیف فان لذة اخذ اجرة الکسب من غیر
الکسب لیس بمقدور والعبث لیس هو الفعل الخالی عن الغرض مطلقا
بل یجب انه زاد فیه شرط ان یکون من شان ذلک الفعل ان یصدر عن
فاعل المختار لغرض واما قولنا الفاعل لغرض مستکمل بالغرض فکلام اخذه
من الحکماء واستعمله فی غیر موضعه فانهم لا یقولون شوق الاشیاء الی کمالاتها
ولم یبطل علم منافع الاعضاء ودقایق العلوم الحکمیة من الطبیعیات وعلم الهیئة
وغیرها وسقطت العلل الغائیة باسرها من الاعتبار بل یقولون ان کل
الموجودات عند مبدایها یکون علی الکمال لا یمکن الا بان یخلق ناقصا ثم یکمله
بعد ان لم یخلقه مشتاقا الی کمالاته باستیناف تدبیر وتعریض بالغرض
استیناف ذلک التدبیر فی الاکمال بالقصد الثانی اما اهل السنة فیقولون
انه تعالی فعال لما یرید فلیس من شان فعله ان یوصف بحسن وقبح وکثیر
من القاصین بعدهم قبلوا اشکالهم وکثیر من الحکماء یحکم الی غیر
غایات حرکاتهم ولا یسال فی افعاله لم وکیف   مسئلة اتفقت
المعتزلة علی حسن التکلیف لتعریض استحقاق التعظیم فان التفضل
بالتعظیم قبیح وهذا عندنا باطل لابتنائه علی الحسن والقبح والوجوب
علی الله تعالی وبعد تسلیمه فلا نسلم ان التفضیل بالتعظیم قبیح فی تحصیل

علیه النفع والضرر بتقدیر تسلیمه فاستحقاق التعظیم لا یتوقف علی التکلیف
بالافعال الشاقة بدلیل ان التلفظ بکلمة الشهادة اسهل من الجهاد
والصوم مع ان التعظیم المستحق به اعظم فلو کان المقصود استحقاق
التعظیم لکان من الواجب ان یامر الله تعالی فی شانه ثم کلفنا بما لا
یشق علینا لتحصیل الاستحقاق من غیر المشقة   عند المعتزلة التعظیم
من غیر استحقاق قبیح سواء کان ممن یستحیل علیه النفع والضرر او کان
من غیره وقد عرفت ان لذة التعظیم المستحق لا یمکن ان یحصل بمجرد التفضل
من غیر استحقاق والمثال الذی اورده لیس بحاسم لان الجهاد والصوم
من غیر التلفظ بکلمة الشهادة لیس مما یستحق بها شیء ولا شک فی ان
المجموع اکثر من البعض فکیف یکون الاستحقاق بالمجموع اقل من الاستحقاق
للبعض وانه لا یکون الاستحقاق مقدرا علی المشقة والا لکان اجر
لقتال اکثر من اجرة المهندس والمبدع مع استحقاق لمشاقهم مثلا الا
تعلیم   احتج فاد التکلیف بامور احدها انه اذا کان الکل مخلوقه
وارادته فتقسیم التکلیف والمعتزلة وان انکروها فقد اعترفوا بانه عالم
فما کان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما کان معلوم العدم فهو
ممتنع الوقوع فتقسیم التکلیف وثانیها ان التکلیف ان کان عند
استواء الداعیین فهو محال لان فی هذه الحالة الفعل ممتنع وان
کان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فتقسیم التکلیف

وثانیها

وثانیها ان التکلیف بالفعل اما ان یقع حال حصول الفعل او قبله
والاول محال لان ایجاد الموجود محال وحصول الفعل حال وجوده محال والثانی ایضا
محال لان تکلیفه بالشیء لا معنی له الا الحصول المقدور عن القدرة
فیستحیل ان یکون فاعلا فی الحال لما لا وجود له فی الحال فلم یکن هو فی الحال
ماموربه اصلا بل یکون ذلک اعلاما بانه سیصیر فی الزمان الثانی
ماموربه فان قلت کونه فاعلا للفعل امر زاید علی حصول الفعل عن القدرة
قلت فذلک الزاید اما ان یکون مقدورا للمکلف او لا یکون فان کان مقدورا
له فاما ان یؤمر به حال وجوده او قبله ویعود المحذور المذکور
وان لم یکن مقدورا له استحال ان یکون ماموربه وثالثها ان الامر
بالفعل الشاق ان لم یکن لغرض فهو عبث غیر جایز علی الحکیم وان
ان کان لغرض فیستحیل عوده الیه لانه یستحیل علیه النفع والضرر ویستحیل
عوده الی العبد لان ذلک النفع اما فی العاجل او الآجل والاول باطل لان
المرء یتاذی به فی الحال والثانی باطل لان ذلک الغرض لیس الا حصول
اللذة ودفع الالم فهو قادر علی ایصال ذلک فیکون توسیط التکلیف عبثا والجواب
عن الکل انه مبنی علی طلب اللمیة وهو باطل لانه لیس یجب فی کل شیء ان
یکون معللا والا لکانت علیته بتلک العلة معللة بعلة اخری ولزم
التسلسل الی ما لا نهایة له بل لا بد من الانتهاء الی ما لا یکون معللا البتة واولی الامور بذلک
افعال الله تعالی واحکامه فکل شیء صنعه ولا علة لصنعه   اکثرها

الحجج هي حجج الجبرية وقد مر الكلام عليها ويرد ايضا ان افعاله تعالى
تعليل افعاله لكونه اشرف الافعال معللة كما لا انها كما من حاما في الاولى
بالامور بانه لا يكون معللا افعاله اقتضاه يعود الى الحكم بان تعطيل
في الوجود اصلا فانه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله وهو غير معطل
فلو لم يكن افعاله معللة لم يكن شيء معللا اصلا وافعال الله كثيرة
فلم لا يجوز ان يكون بعضها معللا ببعض الى ان ينتهي الى شيء واحد
غير معلل   القسم الرابع في الاسماء اسم كل شيء اما ان يدل على
ماهيته او على جزء ماهيته او على الامر الخارج عن ماهيته على ما تركب
عنها والخارج اما ان يكون لماهية الله تعالى اسم ام لا فان قلنا ماهيته
الله معلومة للبشر جاز والا فلا واما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك
فرع امتناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى واما سائر الاقسام
فجائزة ولما كانت السلوب والاضافات بسيطة ومركبة غير
متناهية لا جرم جاز وجود اسماء لا نهاية لها متباينة
المسمى الذي يعلم انه لا يعلم يمكن ان يوضع له اسم من حيث انه لا يعلم
ثم ان الاسم يدل اجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا فح
يلزم ان لا يكون لما لا حد له اسم كما انه ليس له حد وقد ذكرها
الشارحون عظم بالذي والاسماء الكثيرة وانه يمكن ان
يطلع عليها تقديم من الوجوه التي ذكرها اما ان اصحاب الشرائع

لا يجوزون اطلاق اسم عليه الا باذن شرعي   الركن الرابع في السمعيات
وهو مرتب على اقسام القسم الاول في النبوات   المعجز امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قلنا امر لان المعجز قد يكون
اثباتا بالمعتاد وقد يكون منعا من المعتاد وانما قلنا خارق للعادة ليتميز
المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي ليلا يتخذ الكاذب معجزا من مضى
حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة   هذا حد المعجز ولما في بالعين والتي
اعتبارها بينه انما قدم بيان ان اثبات النبوة مبني عليه قال صاحب
الصحاح تحديث فلانا اذا باريته في فعل ونازعته في الغلبة والارهاص
احداث معجزات وكرامات تاسيس لقاعدة نبوة والرهص العرق
الاسفل من الحايط يقال رهصت الحايط اي دعمته بالعمد
مسئلة محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة
الدهرية لنا وجوه ثلثة الاول وعليه المعول انه ادعى النبوة وظهر المعجز
عليه وكل من كان كذلك كان نبيا انما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما
قلنا انه ظهر المعجز عليه لثلثة اوجه احدها انه اتى بالقرآن والقرآن
معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يات بغيره فبالتواتر واما انه معجز فلانه
تحدى الفصحاء بمعارضته وهم عجزوا عنها وذلك يدل على كونه معجزا وثانيها
انه نقل عنه معجزات كثيرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع
الماء من بين اصابعه وكلام الحجر واتيان الشجر وكل واحد منها وان لم يبلغ

مبلغ التواتر لكن مجموع الروايات بلغ حد التواتر ثم التواتر يدل على صحة واحد
منها واي واحد منها صح حصل الغرض وثالثها انه اخبر عن الغيوب والاخبار عن
الغيب معجز وانما قلنا ان من ادعى النبوة وظهر عليه المعجز كان رسولا لان
الرجل اذا قام في المحفل العظيم وقال انا رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك
ان كنت صادقا في مقالي فخالف عادتك وقم عن مكانك ففعل قام الملك فالحاضرون
الحاضرون يجزمون الى صدقه فكذا ههنا الطريق الثاني في اثبات نبوته عليه الصلوة و
السلام الاستدلال باخلاقه وافعاله ومحاسن سيره فان كل واحد منها وان
كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للانبياء و
هذا طريق اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال
الثالث اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته [illegible]
ادلة نبوته عليه الصلوة والسلام ولا استقصاء فيما ذكر في المطولات
اعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته
وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة
عن ايراد المعارضة قالوا كل اهل صناعة اختلفوا في تجويدها لكن
فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره مساواته ويعجز ابناء فنه عن معارضته
لم يكون ذلك معجزا لان ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول
اقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة
فلذلك هو المعجز والاستدلال بالاخلاق والافعال ايضا قوي وهو معنى
قوله تعالى ويتلوه شاهد منه فان ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو

صادر منه   فان قيل لا نم انه ظهر المعجزة على يده قوله في الوجه الاول
ان القرآن ظهر على يده وهو معجز قلنا لم استقصاء في الاسئلة والاجوبة
على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية قوله في الوجه الثاني انه اشبع الخلق الكثير
من الطعام القليل قلنا هذه الاشياء لو وجدت لنقل الينا نقلا متواترا
بل لانها امور عجيبة والدواعي متوفرة على نقل العجائب فلما لم ينقل نقلا متواترا
علمنا انها ليست صحيحة سلمنا سلامتها عن هذا الطعن لكن لا نم انه في
انها لم ينقل نقلا متواترا انما نقلت على سبيل الآحاد ورواية الآحاد لا تفيد
العلم قوله مجموع الروايات بلغ حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها
وايها صح حصل الغرض قلنا لا نم ان رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال
بها على الرسالة بلغ حد التواتر فانه ليس كما يذكر في كتب دلائل
النبوة مما يصح الاستدلال القطعي به على الرسالة انما الذي يصح
الاستدلال به على ذلك امور قليلة تحكى نبوع الماء من بين الاصابع و
امثاله ولا نم ان رواة امثال هذه الاشياء بلغوا الى حد التواتر
قوله في الوجه الثالث انه اخبر عن الغيب قلنا الخبر عن الغيب على وجه يخالف
العادة او يوافقها الاول مم والثاني مم بيانه ان العادة جارية
بان الرؤساء اذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم
بان الغلبة والدولة راجعة اليهم مثل قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض من هذا الباب وايضا الرجل المعتقد

فيه قد يخبر عن امور كلية على سبيل الاجمال فان وقع شيء من ذلك جعله حجة
على صدقه وان لم يقع قال انا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك نحو قوله تعالى
غلبت الروم في ادنى الارض من هذا الباب سلمنا انه اخبر عن الغيب
على سبيل التفصيل فلم قلت انه معجز والدليل عليه ان المخبرين رووا في كتب
دلائل النبوة ان حسا وسطيحا اخبرا عن احوال محمد والكهنة انما لما كانا
من الانبياء فعلمنا ان الكاهن قد يخبر عن الغيب لكن المعبرون قد
يخبرون عن الغيوب المفصلة بما شاهدوا من الرؤيا وكذا المنجمون و
اصحاب العزايم واذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا اورد
دلايل وطرقا كثيرة على النبوة وسنذكر في الجواب ان المعجز
هو ظهور القرآن عليه والحق ان الامارات الظنية اذا تواترت
ادت الى حكم العقل جزما بما توافقت عليه كما بانه وذلك كالتجارب
المعدودة من الضروريات فيراد هذه الدلائل التي ذكرها
بمنزلة التجارب المتردية الى حكم جزم يقيني وهو ان كانت احادها
غير معتمد عليها لكنها بالجملة تؤدي الى الحكم يقيني وان لم يكن يصلح
لان تناظر بها وعليها لانها تجري مجرى القضايا التي هي مبادئ
التي لا يمكن ان تثبت بحجة او برهان ثم نقول ان كان ما
دل على ظهور المعجز عليه مقام ما يدل على انه ممتنع بيانه
انه لو جاز انخراق العادة عن مجاريها لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا

ابرنا والبحر ماء عبيطا وان ينقلب ما في البيت من الاسقف اناسا
فاضلين ومعلوم ان تجويزه يقدح في البديهيات اما
لنحن ان العادة مستمرة على ما يكره المتكلمين لانه جاز ان يرح القول
بالفاعل المختار ولا على ما يذكره الحكماء لانهم يقولون بان للنفوس
الزكية قوى بها يؤثر في اكثر الاجسام التي في عالم الكون و
الفساد سلمنا ظهور المعجز عليه لم قلت ان كل من
كان كذلك كان رسولا وتقريره ان الاستدلال بظهور المعجز على
الرسالة يتوقف على مقامات ثلاثة احدها ان فعل الله تعالى
وثانيها انه الله تعالى قد فعل لاجل التصديق وثالثها ان كل من صدقه
الله تعالى فهو صادق المقام الاول ففيه النزاع من وجوه احدها
انا ان اسلمنا النفس الناطقة فلا بد وان يكون للانسان عبارة عن
البدن المخصوص فلعله كان لمزاج بدنه خصوصية لاجل تلك
الخصوصية لساير الابدان فلاجرم قدر عليه ما لم يقدر عليه غيره و
ثانيها ان النبي لعله وجد جسما نباتيا او حيوانيا له خاصية عجيبة
مستعقبة لتلك الاثار الغريبة التي اظهرها النبي وان لم يبلغ ذلك
الجسم في بلاد اخر عجز الكل عن معارضته وثالثها لعل الجن والشياطين
اعانوه عليه وما اعانوا غيره او الارواح الفلكية اعانوه عليه والملائكة اعانوه
عليه بل هذا اظهر لان الانبياء عليهم السلام يحيلون اكثر الاشياء على الملائكة ونحن
انما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الانبياء فقبل العلم بصدقهم جوزنا وجودهم و
عدم

وجهين
عصمتهم وذلك كاف في تحقق الاحتمال اما المقام الثاني ففيه النزاع من
احدها لم لا يجوز ان الله تعالى خلق المعجز لا لاجل التصديق فان المعجز لا يشكل نفس
التصديق فلعله لم يكن الغرض منه التصديق بل سبق للمعجز دلالة على التصديق
لا سيما وقد ثبت ان افعال الله تعالى لا يجوز ان تكون معللة بالغرض وتحقيق
هذا ان الفعل بدون الداعي اما ان يكون جايزا او لا يكون فان كان جايزا
لم يكن القطع بان الله تعالى فعل المعجز لاجل التصديق بل لعله فعله لا لداعي
اصلا وان لم يجز توقف فعلنا الصالح على داع خلقه الله تعالى فيكون الله تعالى
فاعلا لما يوجب القبيح واذا جاز ذلك على الله تعالى لم لا يجوز ان يضل عباده
واذا جاز ذلك بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق الثاني سلمنا
انه فعل المعجز لمقصود لكن لم قلت ان ذلك المقصود ليس الا التصديق فلعله
تعالى جعله لغرض آخر وعليكم بيان الحصر ثم انا على سبيل التبرع نذكر
امورا اخرى احدها ان يفعله ليكون ابتداء عادة وثانيها ان يكون
تكريرا لعادة متطاولة فان الفلك الثامن لا يستكمل الدورة الا في
ستة وثلاثين الف سنة فيكون وصولها الى اول الحمل في هذا الدقيقة
عادة لها فلعل هذا الحادث يكون من هذا الباب وثالثها ان يكون ذلك
كرامة لولي او معجزة لنبي آخر في طرف من اطراف العالم ورابعها ان يكون
ارهاصا لنبي يأتي بعد ذلك كالاحوال التي ظهرت لمحمد عليه السلام قبل بعثته
كالنور الذي يحكى انه يظهر في جبين ابيه وخامسها ان يكون ذلك
امتحانا لعقول المكلفين كما انزل الله تعالى المتشابهات امتحانا

لعقولهم المقام الثالث سلمنا ان الله تعالى صدقه لكن لم قلت ان من صدقه
الله تعالى فهو صادق فان عندكم الله تعالى خالق الكفر والفواحش فاذا
لم يصح ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه تصديق الكاذب وهذا السؤال
لازم للاشعري خاصة دون المعتزلة ثم هب انا لم نذكر شيئا من هذه الاحتمالات
فلم قلتم ان كل من ظهر عليه المعجز كان رسولا والرجوع الى المثال ضعيف لانا
لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعي لانه ربما قام الملك في ذلك الوقت
لا لانه حدث في نظره الم او شاهد شيئا خاف منه او تذكر امرا فقام طالبا له
وبالجملة فليس ههنا الا الدوران وهو انه قام عند التماس المدعي وما قام
قبل ذلك والدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكى ان واحدا من المجالس
في مجلس كلما دخل المؤذن واذن قام ذلك الانسان وخرج فقال له المؤذن
ما لي اراك كلما اذنت خرجت فقال لا بل كلما هممت بالخروج اذنت وهذا
يدل على ان دلالة الدوران على العلة ضعيفة ثم ان سلمنا دلالة
ذلك الفعل على التصديق فلم قلت انه في حق الله تعالى كذلك وستعرف
ان القياس المؤيد بالجامع لا يفيد الا الظن فكيف هذا القياس الخالي عن
الجامع فهذا هو الاعتراض على الدلايل الاول على النبوة واما الدليل
الثاني وهو الاستدلال بمحاسن احواله على نبوته فضعيف لان غايته ما في
الباب انه يدل على كون ذلك الانسان متميزا عن ساير الناس بمزايا
الفضيلة لكن من اين يدل على النبوة وكيف وقد يحكى عن افاضل الحكماء
في الاخلاق امور عجيبة فعلها او قدروا على انفسهم في الدنيا والآخرة مع انهم ما

عنهم من العلوم الدقيقة واما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في
التورية والانجيل على نبوة محمد صلعم واله فالاعتراض عليه انكم اما ان تقولوا
انه جاء في هذه الكتب صفة محمد صلعم واله على سبيل التفصيل بحيث انه نقل بيّن
انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية شخص وصفه كذا وكذا
فاعلموا انه رسولي ولما ان لا تقولوا ذلك بل تقولوا انه نقل بين ذلك
بيانا مجملا من غير تعيين الزمان والمكان والوصف فان ادعيتم الاول فهو باطل
لانا نجد التورية والانجيل خاليا عما ذكرتم اليهود والنصارى حرفوا هذين
الكتابين لانا نقول هذان الكتابان كانا مشهورين في المشارق والمغارب
ومثل هذا مما لا يصح تطرق التحريف اليه كما في القرآن وان ادعيتم الثاني
فبتقدير المسامحة عليه لا يدل ذلك على النبوة بل ربما دل على ظهور انسان
فاضل شريف وان دل على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد صلعم واله
انه ربما كان المبشر به انسانا آخر هذا الذي ذكرتم كله بمنزلة
السفسطائية فان اليقين حاصل للعقل اذا قام انسان على طريق
مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله الى الايل
على صدق دعواه ان الله تعالى يظهر على يديه امرا خارقا للعادة فظهر
قال من لم يصدقني فلياتي بمثل ما ظهر على يدي ويعجز من عداه عن ذلك
لا يزول بامثال هذه الاحتمالات وقد اشار المصنف الى هذا المعنى في
الجواب على ما سياتي ولكن المذكور في التورية والانجيل الدال على نبوته
صلعم واله فكثير يذكره المصنفون الواقفون عليهما منها ما ذكر في التورية

بعبارة تفسيرها هكذا جاء الرب من طور سيناء وظهر بساعير وعلا بفاران
وفي التورية ان اسمعيل عم كان في برية فاران بعض بادية العرب
وذكر المواضعون على حالها ان فاران في طريق مكة مثل المعدن
ونصف وهو كان المنزل الثاني عشر على يسار الطريق من عراق الى
اهل مكة ومنها جاء في السفر الخامس ان الرب قال لموسى اني مقيم لهم
نبيا مثلك من بني اخوتهم واجعل كلامي في فيه ويقول لهم ما آمره والذي لا يقبل قول ذلك
الرجل يا بني اذا انتقم منه ومنها ما جاء في السفر الاول ان هاجر لما ولدت
تكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع
والنص جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر من انجيل يوحنا ان المسيح
قال اني اسال ربي ان يعطيكم فار قليطا اخر يكون معكم الى الابد روح
الحق والفار قليط معناه كاشف الخفيات وامثال هذا في هذين
الكتابين وفي سائر الكتب الانبياء التي عندهم كثيرة يطول الكتاب بذكرها
ولا يقدر المخالف على دفعها وصرفها الى ملل وشي آخر وعلى انه يمكنهما
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح
فيها وهو من وجوه احدها شبهة الدهرية وهي القدح في الفاعل المختار
وانكار كون الصانع عالما بالجزئيات مريدا وثانيها شبهة منكري
التكليف فانهم يقولون الانبياء انما جاؤا من عند الله بالتكليف لكن القول
بالتكليف محال على ما تقدم كلامهم فيه وثالثها شبهة البراهمة وهي من وجهين

الاول ان ما جاء به الرسول عليه الصلوة والسلام ان علم حسنه بالعقل كان
سعيه لاستواء ورود به الرسول او لم يرد لانا نقام على ما يحكم الضرر من
غير حاجة اصلا الثاني ان دلالة النبوة ليست الا المعجز بالاتفاق لكنا بينا
ان المعجز لا يدل الا على الحكم بالصدق ورابعها شبهة اليهود وهي
من وجهين الاول ان الله تعالى شرع شريعة موسى عم فاما ان يكون
قد بين فيها انها باقية الى يوم القيمة او بين فيها انها باقية الى الوقت
الفلاني فقط او بين الشرع ولم يتعرض لشان التابيد والتوقيت
فان قلنا انه تعالى بين التابيد لم يجز نسخه اصلا والا فلا تتم لما
اخبر ان هذا الشرع ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا
وهو غير جائز على الله تعالى واما ثانيا فلانه لو جاز ان يشتمل كلامه تعالى
على ان شرع موسى عم ثابت ابدا انه لا يبقى ابدا فلم يجوز ان يخبر على
ان شرع محمد صلعم واله ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم
تجويز نسخ شرعكم واما ثالثا فلانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن التابيد
مع ان التابيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وذلك
باطل بالاتفاق واما ان قلنا انه تعالى بين في شرع موسى عم انه ثابت الى
وقت الفلاني كان هذا من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي
على نقله فيجب ان ينقل ذلك الوقت متواترا والنقل المتواتر يكون
مع الطباق على الحكاية فكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عم

عند مبعث عيسى وانتهاء شرع عيسى عم عند مبعث محمد صلعم واله
معلوما بالضرورة للخلق وان يكون النقل به مثل المتواترات وان
يكون ذلك من اقوى الدلايل لعيسى ومحمد عم من الله على دعويهما فلما
لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم لانه لو جاز ان لا ينقل هذا
التوقيت نقلا متواترا لجاز ان يقال ان محمدا صلعم واله حول الصوم
من الرمضان الى شوال والقبلة من الكعبة الى غيرها وانه كان
شرعه مؤبدا الى الوقت الفلاني مع انه لم ينقل شي من ذلك
بجوازه وقدح في شرع محمد صلعم واله واما ان قلنا انه تعالى بين في شرع
موسى عم انه ثابت ولم يبين التابيد ولا التوقيت فقد اتضح لما انه
سبق ان ذكرنا انه في اصول الفقه ان الامر لا يفيد الا وجوب
الفعل مرة واحدة ومعلوم ان شرع موسى عم بالاتفاق
لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بذلك على الخلق الى زمان
عيسى عم بالاتفاق وانا اضطررنا وهذين القسمين الاخيرين تعين
الاول ويلزم من صحته امتناع النسخ الثاني ان اليهود والنصارى على
كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عم
ان كل واحد منهما اخبر ان شرعه باق الى يوم القيمة وخبر المتواتر
يفيد العلم والا لما امكنكم اثبات وجود محمد صلعم واله فضلا عن
نبوته واذا صح ذلك عنهما فلا شك ان قولهما حجة لا تقاد شرط
التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا مفقود في ذلك

النقل اما اليهود والنصارى فلان بخت نصر قتلهم حتى لم يبق منهم الا عدد يسير دون عدد التواتر واما النصارى فلانهم كانوا قليلا في ابتداء الامر ثم نقلوا اما نقل اليهود فضعيف لان اليهود كانوا امة عظيمة وكانوا متفرقين في شرق الارض وغربها وفي البلاد المتباعدة جدا فمن المستحيل قتل مثل هؤلاء الامة العظيمة الى حيث لا يبقى منهم على وجه الارض عدد التواتر واما حديث النصارى فضعيف ايضا لان ذلك يوجب القدح في شرع عيسى ع قبل مبعث محمد ع واله وذلك تمام ما قيل به احد الجواب ان المعتمد في رسالة محمد عليه الصلوة والسلام ظهور القرآن عليه وساير الوجوه لذكر همة والتحميل قوله لو جاز انخراق العادة لارتفع الامان عن البديهيات قلنا هذا لازم على الفلاسفة لاحتمال ان يحدث شكل فلكي يوجب هذه الغرايب في هذا العالم قوله يجب ان يكون المعجز من الله تعالى وان كان منه لكن الغرض منه سوى التصديق قلنا المعترض اعولوا في الجواب عنه على حرف واحد انه لو كان المدعي كاذبا لوجب على الله تعالى ان يمنع من ظهور المعجز سعيا للعباد من الوقوع في الضلال وهذا الجواب ضعيف لانه انما يجب على الله تعالى كشف الحال علينا لو لم يحتمل ظهور المعجز وجها آخر سوى دلالته على تصديق المدعي فاما لما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو وقع المكلف باحد الاحتمال دون الاخر كان التقصير من جهته لا من الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال الا ترى انه لم يجب ازال المتشابهات

من الله تعالى لما انها محتملة غير قاطعة وكذا ههنا وايضا فان الله تعالى اعطى الكفار على المسلمين وعلمهم من قتل اوليائه والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة ولا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم والكفار يتوسلون في دعواتهم الاهم احب لمن الكل وان لم يرض بالحق فيه من تكذيب مدعي النبوة والمخالفة له ولا يجيبا به فاسلب عنا ما اعطيتنا من القوى والتمكين والرب تعالى فلا يفعل ذلك فيجب ان يكون هذا موهما لتصديق الكفرة فاذا لم يمكن هذا فكذا ما قالوه والجواب الحق مبني على معرفة سؤال حلق وهو انه يجوز من الشيء لا ينافي القطع بعدمه فانا نجوز ان يخلق الله تعالى انسانا شيخا في الحال من غير الوالدين وان ينقلب الانهار دما والجبال ذهبا ثم انا مع هذا التجويز نقطع بانه لم يوجد وكان من واحد غيره بالشتم فتشوش وجهه نظر اليه الناظر شزرا علم بالضرورة غضبه وكذلك حكى القول في حمرة الخجل وصفرة الوجل مع ان حصولها بدون الغضب وهذا النقض لازم على الفلاسفة على ما قررناه وان اثبت هذا فنقول انا علمنا ان المحدث لهذه المعجزات هو الله تعالى وانما علمنا انها دالة على التصديق لما ان لما رأينا النبي ع واله يقول يا الهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا وصار كما قال النبي ع اسود صرنا مضطرين الى العلم بانه تعالى صدقه في ذلك الدعوى ولذلك خاف كل من اقترح في القرون الماضية بان هذه المعجزات من فعل الله تعالى

انه يصدق المدعي ولم يبق له شك منه ويجيء في ساير الاقسام بحسب العقل مما لا يقدح في هذا العلم الضروري كما مر زنا منه في المثال اما شبه اليهود فقد تقدم الجواب عنها واما شبه البراهمة ونفاة التكليف فهي مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه ولذلك فوايد البعثة على القول بعقول هم عرفت ان الامور قسمان منها ما يستقل العقل بادراكه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم الى صانع حكيم ففايدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد العقل بالنقل وقطع عذر الخلق من كل الوجوه على ما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فتبين ان الله تعالى بعث الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكروا وجوها ثلثة في معنى تلك الحجة احدها ان نقول ان الله جل ثناؤه انما خلقنا لنعبده فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي يريدها منا انها ما هي وكيف هي وكم هي وان وجب اصل الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم ان لم يتبعوا الشرائع المفصلة زالت اعذارهم وثانيها ان نقول انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا بالانبياء اذا سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوى سعفنا لكنك لما ركبتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اعذارا على تلك القبايح

وثالثها ان نقول ذهب انا نعلم لنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفران لكن لم نعلم بعض لنا ان من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا لاسيما وكنا نعلم ان لنا في الفعل القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب دائما وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم نكن بمجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا اما بعد البعثة فقد ثبتت هذه الاعذار فكانت البعثة قاطعة لهذه المعاذير من هذه الوجوه واما فايدة البعثة فيما لا يستقل العقل بادراكه فقد ذكروا فيه امورا احدها ان العقل لا يدل على الصفات التي يحتاج في العقل اليها انما السمع والكلام وساير الصفات الجزئية فلا طريق اليها الا بالسمع وثانيها ان المكلف يبقى خايفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات كنت متصرفا في ملك الله بغير اذنه ولو لم يأمرني اشتغلت بها ربما عذبت على ترك الطاعة فيبقى في الخوف وعلى التقدير من عند البعثة يزول هذا الخوف وثالثها انه ليس كلما كان قبيحا عندنا كان قبيحا في نفسه فان النظر في وجه الحجرة المعجزة الشيء قبيح والى وجه الامة الحسناء حسن وفي الشرع على العكس ورابعها ان الاشياء المخلوقة في الارض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا يفي بمعرفتها الا بعد الادوار العظيمة وفي ذلك فيه خطر على الاكثر وفي البعثة فايدة معرفة طبايعها ومنافعها من غير بعث وخطر وخامسها ان المنجمين عرفوا درجات الفلك

يمكن

الوقوف عليها الا بالوحي بيه بيان الحق به يعبر عنها الفكر والاعمار البشرية
كيف يعني بادوار الكواكب الثابتة ثم ذهب انهم وقفوا على الكل بالرصد فكيف
وقفوا على احوال عطارد بيان ان الآلات الرصدية لا يفي باحواله لصغره
وخفائه وكذا بوزه وكذا تبعده عن الشمس حالي التشريق والتغريب
وسادسها ان الانسان مدني بالطبع والاجتماع في مظنة التشاجر المفضي
الى التقاتل فلا بد من شريعة يوضعها شارع ليكون مرغبا في الطاعات
زاجرا عن السيئات وسابعها الوقوف على كيفية العبادة الى الخلق فرعا
أتى كل طائفة بنوع خاص ثم اخذوا يتعصبون لما يفضي الى الفتن ولما
وضع الشريعة يجيء ما يتلف ذلك وثامنها انما الذي يفعله الانسان بمقتضى
عقله يكون كالفعل المعتاد والعادة لا يكون عبادة واما الذي يأمره به
من كان معظما في قلبه لا يكون هو الا فعلا على المنة كان اتيانه بمحض العبادة
ولذلك ورد طلاع بالامثال العربية في الحج وتاسعها ان العقول متفاوتة
والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من بعثة الانبياء
ان [illegible] الكتب عليهم السلام الكل مستعد الى كمال الحكمى بحسب مخصوص تأثيرها
ان كل جنس تحته انواع فانه يوجد فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها
وكذا الانواع بالنسبة الى الاصناف والاصناف بالنسبة الى الاشخاص
والاشخاص بالنسبة الى الاعضاء فاشرف الاعضاء ورئيسها هو القلب
خليفة الدماغ ومنه مبث القوى على جوانب البدن فكذا الانسان

لابد من رئيس والى رئيسها ان يكون حكمه على الظاهر وهو السلطان او على
الباطن وهو العالم او عليهما معا وهو النبي او من يقوم مقامه فالنبي
يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ وكما ان القوى المدركة انما
تفيض من الدماغ على الاعضاء فكذا القوة البيان والعلم انما يفيض منه
بواسطة خليفته على جميع العالم وحادي عشرها الهداية الى الصناعات
النافعة كما انعم في داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال لنوح ع
واصنع الفلك باعيننا واشكال المنازل والنسج والخياطة والبناء
وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الوحي وتوقفهما على الوحي اجماعا
بالوحي بعد تحرز عظيم الخلق فوجب بعثة الانبياء لتعليمها وثاني عشرها
لابد في المعيشة من علم الاخلاق والسياسة فلا بد من البعثة لتعليمها
ولهذا قال الله تعالى لنبيه م خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن
الجاهلين وقال ان الله يأمركم بالعدل والاحسان وقال فبما رحمة
من الله لنت لهم وقال انك لعلى خلق عظيم فقد ظهرت فوائد
البعثة من هذه الوجوه واما شبهة اليهود فالجواب عن اولها الحدسهم
بين ان شريعة موقتة بيانا اجماليا ولم يتبين كمية الوقت قوله لو كان
كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف ذلك الدين ما التواتر [illegible] لم لا يجوز
ان يكون توفر الدواعي الى نقل الاصل اتم من توفرها على نقل الكيفية
فلاجرم كان احد المتواترين اقوى من الآخر والجواب عن ثانيها

ان بلوغ رواة هذا الخبر الى حد التواتر في جميع الاعصار غير معلوم ولما لم
يكن كذلك لاجرم لم يحصل العلم بهذا الخبر   شبهة البراهمة ان الرسل اما ان
يجيئوا بما يوافق العقل او بما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة
في مجيئهم بذلك وما يوافقه فلا حاجة فيه اليهم فاذن لا فائدة في مجيئهم و
جوابها ان كل ما يوافق العقل لا يخلو اما ان يستقل العقل بادراكه واما
ان لا يستقل ولا حاجة اليهم في القسم الثاني وايضا ما يخالف العقول يقع
على قسمين احدهما ما يقتضي العقول نقيضه والثاني ما لا يقتضيه ولا
يقتضي نقيضه ومن الثاني ما يمكن ان يكون محتاجين الى معرفته في
العاجل والآجل وهم يعرفونا ذلك واما الشبهة الاولى لليهود فجوابها ان
ظاهر لفظ التورية الحكم بالتأبيد في مثل قوله تمسكوا بالسبت ابدا وذلك
لا ينافي انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة لان التأبيد قد يستعمل فيما
له مدة طويلة فان في التورية ان الله تع قال لنوح ع عند خروجه من
الفلك جعلت كل دابة حية مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك
لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه حرم على لسان موسى
كثيرا من الحيوان فهذا النسخ وهو مذهبهم غير ممكن [illegible] وفي السفر
الثاني من التورية قربوا الى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية
بين المغارب قربانا دائما لاحقابكم ثم انقطع ذلك الدوام عندهم
وقال في موضع كل عبد يخدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل

بعبادته

بعبادته ويستخدم ابدا وقال في موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق
في تلك السنة وامثال ذلك كثير يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة
واما شبهتهم الثانية فمتوجه القول بان موسى عم اخبر ان شرعه لا يرتفع الى
يوم القيمة فذلك غير مسلم ان موسى عم ما اخبر عن المعاد والقيمة في التورية
وانما اخبر بها الانبياء الذين كانوا بعده والقول بانتشار اليهود في شرق
الارض وغربها باطل لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى ان قتل بختنصر
اكثرهم ولم يصل الى العجم منهم احد قبل البعثة بختنصر لو من قام مقامه
جماعة من اسراهم الى اصبهان وسموا بها المدينة الموسومة باليهودية
ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لما صار التورية ثلث
نسخ مختلفة احديها التي في ايدي اليهود القرائين والرباثين والثانية
التي في ايدي السامرة والثالثة النسخة الموسومة بتورية السبعين التي
اتفق عليها سبعون رجلا من احبارهم وهي في ايدي النصارى و
الاختلاف واقع بين هذه النسخ في التواريخ والشريعات مشهورة
ولذا لم يبق لهم نقل التواتر التي عليها اسلافهم بالتواتر فكيف يعتمد
على تواتر نقلهم عن موسى بان شرعهم يبقى الى القيمة وتواتر النصارى اضعف
قريب من ذلك لان تواتر اليهود انقطع في الواسط وتواترهم
في المبدأ فان الذين آمنوا بعيسى ع في زمانه كانوا قليلي العدد ولذلك
صار انجيلهم اربع نسخ نسخة متى ونسخة مرقس ونسخة لوقا ونسخة يوحنا
وذلك لان كل واحد من الحواريين نقله على وجه اكثر تحريفا [illegible] لاحكام

التورية كما باحتجم لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل مروي عن الحواريين
عن عيسى عم وقوله في الجواب عن المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند
الاشتباه في المعجز على الله تعالى بان ذلك الجواب انما كان لدفع الاحتمالات والاستدلال
بنزول المتشابهات يجز وارد عليهم لانهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع
الجرم فيجعلهم مكلفين في الايمان بالمتشابهات ليس من ذلك القبيل بل الوقوف
على قوله وما يعلم تاويله الا الله لا يضر في الامور الدينية بالاتفاق و
الكفر من المسلمين وعدم اجابة دعوات اهل الحق واجابة اهل الباطل
فليس مما يضر بامور الدين ونقاصها لا ينفع فيها وقوله يجوز الشيء الا انباء
القطع بعدمه فكما قاله اذا لم يكن العلم وجوبا واما فوايد البعثة التي
عدها فمنها ان ... وجود الانبياء لتكميل الاشخاص بالعقايد الحقة و
الاخلاق الفاضلة والافعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم وآجلهم
وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة وتنبيهم في الامور الدينية
وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصلاح وبلغ الوجه الذي ذكره منها
فلبعضها زيادة في المنفعة وبعضها مما لا فائدة في ايرادها فان
الانبياء عليهم السلام لم يعلموا الطب ولا طبايع الحشايش والطبايع وحركات
الفلك وارصاد عطارد ولا اكثر الصناعات واما الوجه السادس ماخوذ
من الحكماء وطريقهم في اثبات النبوة انهم يقولون الانسان مدني بالطبع
يعنون بان الشخص الواحد لا يمكن ان يحصل اسباب معاشه فانه
يحتاج الى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي يحفظ من الحر والبرد والمساكن

الموافقة من الفصول المختلفة التي يحفظ بها من السباع والاعداء وكل ذلك مما يحتاج
في اصل الوجود بل كلها مما يحصل بالصناعات والانسان الواحد لا يمكنه
القيام بها جميعا بل هو مضطر الى معاونة بني جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد
لشيء من ذلك فيحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش وهذا يحتاج
المهزن ولا بد فيما بينهم من معاملات ومعاوضات واذا كانوا مجبولين
على الشهوة والغضب فلا بد فيما بينهم من قانون يجري بينهم مبني على العدل
والانصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعض ولا يجوز ان يكون ذلك القانون
من تلقاء انفسهم من غير خصوصية في ذلك البعض والا لما قبله الاخرون
وتلك الخصوصية يجب ان يكون من خالقهم حتى ينقادوا الذي له تلك
بما هو الحق ولا بد له من امر يختص به دون غيره يقتضي ذلك لمن وقف
عليه ان يقر بكونه نبيا وينقاد له وذلك هو المعجز ولا بد من ان يعهد
الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقينا او تقليدا او
الاقرار بحقية ذلك النبي وان يضع بينهم القوانين في معاملاتهم
وفي سياسة من يخرج عن مصالح التعاون وان يفرض عليهم
العبادات ليلا ينسوا عقايدهم في خالقهم ونبيهم وان يعدهم ويوعدهم
في الآخرة ليكون عقايدهم موافقة لما يظهرون من العبادات و
المعاملات كيلا يكونوا ولا يذهبوا مذاهب اهل النفاق وان يكون الوعد
والوعيد الصادرين عنه موافقين لما في نفس الامر حتى ينقادوا به ويعملوا

الاستغفار
بحسبه هذه الضرورات لنوع الانسان اهم من طول الـ
والحاجبين لوقاية العين ومن تعريض الاظفار لادغام لحوم
الاصابع وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر للنوع الذي يسوقه من
النقصان الى الكمال لا بد وان يبعث الانبياء ويمهد الشرايع
لما هو موجود في العالم لتحصيل النظام وتعيش الاشخاص وتكمل لهم
الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله   مسئلة
في عصمة الانبياء عليهم السلام القايلون بالعصمة منهم من زعم ان
المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من زعم
انه يكون متمكنا منه والاولون منهم زعموا انه مختص في بدنه
او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي ومنهم
من ساعد على كونه مساويا لغيره في الخواص البدنية لكن فسر
العصمة بالقدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية وهو قول
ابي الحسن الاشعري والذين لم يسلبوا الاختيار فسروه بان الامر الذي يفعله الله
بالعبد وعلم انه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية بشرط ان لا ينتهي
فعل ذلك الامر الى حد الالجاء وهو لا يحتج على فساد قول الاولين من العقل
بان الامر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ولبطل الامر
والنهي والثواب والعقاب ومن النقل بقوله انما انا بشر مثلكم يوحى الي ولا تجعل
مع الله الها آخر ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وما ابرئ نفسي

نفسي الآية ثم زعموا ان اسباب العصمة امور اربعة احدها ان يكون
لنفسه او لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفرق بين الفعل و
الملكة معلوم وثانيها ان يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات و
ثالثها تاكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى ورابعها انه
متى صدر عنه امر من ترك الاولى او النسيان لم يترك مهملا بل يعاتب و
ينبه عليه ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان
الشخص معصوما عن المعاصي لا محالة لان ملكة العفة اذا حصلت في جوهر
النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية
من الشقاوة صار ذلك العلم معينا لها على مقتضى الملكة النفسانية ثم
الوحي ... ثم خوف المؤاخذة على القدر القليل يكون مؤكدا لذلك
فيحصل من اجتماع هذه الامور تاكيد حقيقة العصمة   في كون اسباب العصمة
مشتملة على هذه الامور الاربعة نظر لانهم جعلوا الوحي احد اسبابها وكثير
لا يقولون بعصمة الملائكة والائمة وعصمة حوا ومريم وفاطمة ولم يقولوا بالوحي
اليهم والتحقيق يقتضي ان لا يكون العصمة لاجل الطمع في السعادة والخوف
من الشقاوة المعصية لان ذلك يقتضي ان لا يكون العصمة مستقيمة طمع او خوفها
بل يكون بالتلطف والجود ان يفعل الله تعالى بفعل في جوهرها الطافا
لا يكون لهم مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على
ذلك هذا على راي المعتزلة او يقال انها ملكة لا يصدر عن صاحبها المعاصي

وهذا على رأي الحكماء ثم اتفقت الأمة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر
إلا الفضلية من الخوارج فإنهم اعتقدوا أن كل ذنب يطلق عليه اسم العصيان
فهو كفر ثم إنهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على
فساده أنه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجبا لقوله فاتبعوه وفساد
ذلك يدل على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز إظهار الكفر على
سبيل التقية احتج عليه بأن إظهار الإسلام إذا كان مفضيا إلى القتل كان
إظهاره إلقاء النفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا القول باطل لأنه يفضي إلى إخفاء
الدين بالكلية ولأنه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به وقت ظهور الدعوة
لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكلية منكرين له وكان يلزم أن لا يجوز
لأحد من الأنبياء إظهار الدعوة وكان الخوف فيه أشد وكان يحصل لإبراهيم عليه السلام
زمان نمرود ولموسى عليه السلام زمان فرعون مع أنهم لم يسكتوا عن إظهار الحق
ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا إظهاره لكنه جوز الكبائر عليه وهم الكرامية
لم يجوزوا لما مر من الوجه الأول لو صدرت الكبيرة لكانوا أقل درجة من عصاة
الأمة وذلك غير جائز بيان الملازمة أن درجات الأنبياء في غاية الشرف
وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش الأترى قوله تعالى يا نساء النبي
من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن
يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي
أقل حالا من الأمة فبالإجماع لو قال الأنبياء أكرم على الله من الفساق

واوفقا بالاعلى الاشرط التهمة فيكون صدور الذنب عنهم أفحش لكان
أقرب في المحصن الا ترجم بشرط بل لا استغنا لم عن الزنا لاجل الغيرم
الثاني أنه لو صدر الذنب عنه لوجب أن لا يكون مقبول الشهادة
وإلا لكان أدنى حالا من عدول الأمة الثالث أنه لو صدر إقدامه على الكبيرة
يجب زجره عنها فلم يكن إيذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى إن الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة الرابع لو أتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء
به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي إلى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال
هذا الدليل يختص بالكبيرة فإنه في الصغيرة أيضا قائم أما الذين
لم يجوزوا الكبائر فقد اختلفوا في الصغائر واتفق الأكثرون على أنه لا يجوز
منهم الإقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة بل يجوز صدورها
على وجوه ثلاثة أحدها السهو والنسيان والثاني ترك الأولى والثالث اشتباه
المنهي عنه بالمباح ترك الأولى ليس من المعاصي لأن الأولى وغير الأولى يشتركان
في كونهما مباحين وإنما يعاتب على ترك الأولى على سبيل العتب بل على سبيل
الحث على فعل الأولى وأيضا اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم لأنه يدل على
جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يجوز عنها وأيضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى
ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم والذي يشتبه عليه
المنهي بالمباح كيف يقتدى به واختلفوا في الوقت الذي يعتبر فيه
العصمة أما الفضلية من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه

أنه يكفر ومنهم من لم يجوز ذلك لكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو
قول ابن فورك لكنه زعم أن هذا الجائز لم يقع وفي الحشوية من زعم أن رسول
الله صلى الله عليه وآله كان كافرا قبل البعثة لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ولقوله تعالى
ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان واتفق المحصلون على فساد ذلك ومن
الناس من طرد هذا الحكم في الأئمة وقال كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل
البعثة لا يجوز أيضا أن يكون الإمام كافرا قبل الإمامة ولذلك يقدحون
في إمامة الشيخين فأما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة فالأكثرون من أهل السنة يجوزون ذلك مستدلين بأفعال إخوة يوسف
ومنهم من لم يقل بنبوتهم ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل الكبيرة
قبل البعثة لكنهم إنما جوزوا ذلك على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه
ويشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح فأما لو أصروا على الكبائر بحيث يصيرون
مشتهرين بالخلاعة فذلك غير جائز لأن المقصود من بعثتهم يفوت على
هذا التقدير وأما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وفي
بعدها فالروافض أوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوا الكبائر اختلفوا في كيفيتها
أما النظام والأصم وجعفر بن مبشر فإنما جوزوا ذلك على طريق السهو والنسيان
فيقال لهم إنهم وإن ليتولوا بحال السهو تحفظا مطلقا في لا يكون ذلك معصية وإنما
إنما عوقبوا على ترك التحفظ من النسيان وهو قول أهل السنة ومن الناس
من جعل ذلك العتاب على ترك الأولى لا يقال لو كان ترك الأفضل سببا لاستحقاق العقاب

لعوقبوا أبدا إذ ما من عبادة إلا وفوقها عبادة ولا يستحق العقاب على
المنافاة لأنا نقول استحقاق العقاب على ترك الأفضل إنما يستوجب إذا
لزم منه فوات مصلحة أو حصول مضرة لا يمكن احتمالها أما الاعتذار عن
قصة آدم عليه السلام فمنهم من زعم أن قوله وعصى آدم ربه أي وعصى أولاد آدم
كما في قوله واسأل القرية ومنهم من سلم أن المراد آدم عليه السلام ثم زعم ابن
فورك أن ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة
ثم زعم الأكثر أنه كان على سبيل النسيان لقوله فنسي والاعتراض عليه
أن إبليس ذكر آدم وقت الوسوسة أمر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن
هذه الشجرة ومع هذا التذكير يمتنع حصول النسيان وأيضا أن الله تعالى
عاتبه على ذلك في قوله ألم أنهكما عن تلك الشجرة والخصم وحوا اعترفا
بالزلة فقالا ربنا ظلمنا أنفسنا والله تعالى قبل توبتهما فقال فتاب عليه
وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم أن آدم عليه السلام كان متذكرا للنهي
لكنه أقدم على التناول بالتأويل وهو من وجوه أحدها زعم النظام
أن آدم عليه السلام فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد
النوع وكلمة هذا كما يكون إشارة إلى الشخص فقد يكون إشارة إلى النوع
كقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به وزعم آخرون أن النهي وإن
كان ظاهره في التحريم لكنه ليس نصا فيه فصرفه عن الظاهر لدليل عنده
يؤكد قول من يقول المراد من قوله تعالى وعصى آدم وعصى أولاد آدم قوله تعالى

في قصة آدم فلما آتيهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق لم يشرك آدم ولاحقا انما اشرك اولادهما ومن يقول لابليس ذكر آدم فمع هذا التذكر يمتنع النسيان فجوابه انه يجوز ان يكون وقت التذكر غير وقت النسيان ولا فلا وجه لتعلق لعدم فيه وهذا النهي يجوز ان يكون نهي كراهة لا نهي التحريم وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل والتوقف

مسألة الكرامات جائزة عندنا خلافا للمعتزلة والاستاذ ابي اسحق منا لنا التمسك بقصة مريم وآصف ثم تميز الكرامة عن المعجزة بعدم التحدي بالنبوة   للمنكر ان يقول ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان عليهما السلام اما في عيسى فعلى سبيل الارهاص واما في سليمان فقد كان على سبيل التحدي مع بلقيس بعد بعض اتباعي يقدرون على هذا فهل تقدرون انتم عليه بدليل انها اسلمت بعد مشاهدة معجزاته

مسألة الانبياء افضل من الملائكة عندنا خلافا للمعتزلة وللقاضي منا والفلاسفة لنا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وعيسى وموسى اجراما على العموم او على عالمي ذلك الزمان كما في قوله واني فضلتكم على العالمين فالمقصود حاصل ولان البشر يعرفون اسمائهم ويخبرون مع كثرة الصوارف عنه من الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة وليس للملائكة شيء من ذلك فيكون طاعة البشر اشق فيكون افضل لقوله عليه الصلوة والسلام افضل العبادة احمزها اي اشقها   لقائل ان يقول لم لا يريد بافضل

كثرة الخ

كثرة العلم او القربة لله تعالى او غير ذلك فان اردت به كمال العلم فنمنع ثم ان علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان اردت بالقربة فالملائكة اقرب لانهم غير محتاجين الى وسايط بينهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وسائطهم   اما الفلاسفة فقد احتجوا على ان الملك افضل بوجوه احدها ان الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسيط اشرف من المركب وثانيها الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة والجسمانيات غير خالية عنها وثالثها الروحانيات صور مجردة كمالاتها حاضرة بالفعل والنفوس البشرية مادية اما بجوهرها عند من يجعل النفس مزاجا او في افعالها عند من يجعلها مجردة على المقررين هي بالقوة وبالفعل التام اشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات صور مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فيكون وجودات محضة خيرات محضة والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع العدم والشر ومنبع الجزء من الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وسادسها الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوتي العلم والعمل اما العلم فلاحاطتها بالامور الغائبة عنا واطلاعهم على مستقبل الاحوال الخارجة علينا ولان علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات جزئية وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم فطرية امنة من الغلط وعلوم

مور

الجسمانيات كسبية معرضة للغلط واما العمل فلكونهم عاكفين على العبادة يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجسمانيات ليست كذلك وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الاجسام كالسحاب والزلازل القوية من غير ان يعرض لها فتور وكلال بخلاف الجسمانيات وثامنها الروحانيات اختيارها متوجه الى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختيارها غير جار على سنن بل متردد بين جهتي السفل والعلو وتاسعها الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية والجسمانيات مختصة بالهياكل السفلية الكاسفة ونسبة الارواح نسبة الهياكل فلما كانت الهياكل السماوية اشرف كانت الارواح السماوية اشرف وعاشرها الارواح الفلكية متصرفة في هذا العالم فانها مدبرات امرا وهي المبدأ والمعاد هما اشرف من ذي المبدأ وذي المعاد فالروحانيات اشرف

في هذا الكلام خبط كثير اما قوله البسيط اشرف من المركب فيقتضي ان يكون العناصر اشرف من الناس حتى الانبياء فان اجسامهم مركبة من العناصر وقوله الروحانيات مطهرة من الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية عنها فيقال له ان اردت بالروحانيات المفارقات فالنفوس البشرية مفارقة وهي ملابسة بالشهوة والغضب والاجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنهما وقوله الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من

المادة

المادة والصورة ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة وقوله الروحانيات نورانية علوية لطيفة وصفها بالوصف الاجسام فان النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف لا يكون الا الاجسام الا ان يريد بهذه الصفات غير ما هي دالة عليها وفي كون تفضيل علم الروحانيات باحاطتهم بالامور الغائبة عنا مسلم لكن الغيبة والحضور لا يكون في غير الاجسام وقوله اطلاعهم على مستقبل الاحوال انما يناقض قوله ان علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية يقتضي ان لا يعلم اكثر ما انها ليست بفاعلة اياه ولا يعلم الساقل منها ما هو اعلى درجة منه واما عكوفهم على العبادة فمن شأن النفوس السماوية عندهم ان تحرك اجسامها تشبها الى مبادئها وقوله الروحانيات قوي على تصريف السحاب والزلازل فهنا اخرج العقول عن الروحانيات لانها لا يباشر الاجسام والرياح والابخرة التي تصرف الرياح ويعمل الزلازل ليست بعقول لا نفوس وقوله الجسمانيات اختيارها غير جار فاخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وقوله الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية والجسمانيات بالهياكل فلما سلفنا العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية وقوله الارواح الفلكية هي المدبرات امرا فاخرج النفوس السفلية وخرج العقول عن الروحانية وقوله هي المبدأ والمعاد فمثل لا نقول به احد فان الفلاسفة

احرج

يقولون ان المبدا من الله والمعاد اليه لا من النفوس واليها اما الاول
فظ واما الثاني فلان كمال النفوس الانسانية وغاية سعيها معرفة
الله والموجب للكلية اليه هو المراد من عوده اليه اما المسلمون
فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين وقوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون وقوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم والجواب عن شبهة
الفلاسفة مبني على فساد اصولهم وقد تقدم ذكره وعن تمسك بالا
يات مذكور في الكتب البسيطة ولو دلت الايات الاولى على
تفضيل الذي على آدم وقت مخاطبة ابليس لكنها ما دلت على تفضيله
عليهما بعد الاجتباء وفي الاية الثانية نفي الاستنكاف عن الالهية لا
على تفضيلهم على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه ابن الله
لقول المشركين انهم بنات الرحمن والاية الثالثة دلت على تخيل
اهل النسوة ان جمال الملك يكون اكثر من جمال البشر لا على تفضيل الملك
على البشر القسم الثالث في المعاد مسئلة اختلف اهل العالم
فاطبق المسلمون على المعاد البدني والفلاسفة على المعاد النفساني
وجمع من المسلمين والنصارى عليهما وجمع من الدهرية على نفيهما وتوقف
جالينوس في الكل اما القائلون بالمعاد البدني فمنهم من زعم ان الله تعالى
يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من زعم انه يفرق الاجزاء ثم يجمعها

والكلام فيه يتفرع على مسائل مسئلة الذي يشير اليه كل انسان بقوله
انا اما ان يكون جسما وجسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او مركبا من
هذه الاقسام مركبا ثنائيا او ثلاثيا اما المتكلمون فزعموا انه جسم ثم جمهور
منهم يقولون انه هذه البنية المحسوسة وهو ضعيف لان هذه البنية
دائما في التغير ومستكملة من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى السمن
مع ان كل واحد يعلم هويته باقية في الاحوال كلها اما قوله المحسوسة
ضعيف ايضا لان المحسوس هو اللون والشكل القائمان بسطح الظاهر و
الانسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون ولا الكائن للاجزاء الداخلة
باسرها خارجة عن هويته فثبت ان ما هو حقيقة الانسان غير
محسوسة بالاتفاق ومنهم من زعم انها اجزاء اصلية باقية في اول
العمر الى منتهاه يريدون بهذه البنية الاجزاء الاصلية من البدن الذي
لا يمكن ان يقوم الحياة باقل منها الاجزاء التي تزيد وتنقص في
الاحوال وبالمحسوس ان من شأن تلك الاجزاء ان يحس بها لانها تحس
بالفعل والاجزاء الداخلة تحس بالتشريح وان لم يكن محسوسة حال
الحيوة فرجع عن الشكل واللون فكان المذهب واحدا ثم اختلفوا
فيه فزعم ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب وزعم النظام
انه اجسام لطيفة سارية في الاعضاء والاطباء زعموا انه الروح
اللطيف المتولد في الجانب الايسر من القلب ومنهم من جعله الروح

الدماغي ومنهم من جعل الاخلاط الاربعة او الدم خاصة والذين
قالوا انه جسماني منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط
ومنهم من جعله عبارة عن تشكل البدن وتخطيطه وتاليف اجزائه
ومنهم من جعله عبارة عن الحيوة واما الذين قالوا انه غير جسم ولا جسماني
فهم الفلاسفة ومن المعتزلة معمر ومنا الامام الغزالي والحجة القوية
لمثبتها من وجهين الاول ان العلم بالله غير منقسم اذ لو انقسم لكان اما
ان يكون لكل واحد من اجزائه علما او لا يكون فان كان علما فاما ان يكون
علما بكل المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هف وان لم يكن علما بذلك
المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم
بالله هف وان حصلت هيئة زائدة فان انقسمت عاد التقسيم
والا حصل المقصود واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون محله منقسما لان
الحال في المنقسم منقسم فكل منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد فمحل
العلم بالله غير منقسم والحال غني عن البيان اثبات الجوهر الفرد ثم حلول الحال
في المنقسم منقوض بالنقطة والوحدة والاضافة والوجود الثاني
محل القدرة والعلم وسائر العوارض النفسانية ان كان هو البدن فاما
ان يكون محلها جزءا واحدا من البدن او اكثر من الواحد والاول باطل اما
اولا فلان استحالة الجزء الذي لا يتجزى واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون
ما عدا ذلك الجزء مساويا وهو مكابرة واما الثاني فاما ان يكون الاجزاء

موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا في المحال
الكثيرة وهو محال او يكون القائم بكل واحد منها علما على حدة وقدرة
على حدة فلا يكون الانسان الواحد عالما واحدا بل علماء كثيرة بطلانه
فان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لا اشياء وعلى انه منقوض
على مذهبهم بالحواس الخمسة الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
والجبن او ليس مع الجواب المذكور في كتب الحكمة وحجتهم
الاولى مبنية على ان العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالة
في العالم فان كان حلوله حلول السريان انقسم بانقسام محله
ولا يجوز ان يكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث
انه واحد منقسما فاذن يجب ان يكون محله غير منقسم
ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فانها عندهم غير سارية وكذا الوحدة
والاضافة لانها عقليان وكذا بالوجود لامتناع حلوله في شيء غير موجود
الذي قال في اجزاء العلم بالشيء فالحق انها يمكن ان يكون علوما لا بذلك الشيء
كالجنس والفصل والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركيبها يقوم بها فانها تكون
بالعلم ولا يلزم من عدم انقسام محلها فان حكمها حكم الوحدة القائمة بكل كرة في
اما في الحجة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين بجزء من البدن
كون باقي الاجزاء ميتا بل يلزم ان لا يوصف سائر الاجزاء بالعلم والقدرة
ولا نسلم الزام كون العرض حالا في المحال الكثيرة غير وارد عليهم لانهم يجوزون ذلك
الواحد

وابو علي يقول يكون كل حس قوة حالة في عضو يمكن قسمتها الى اجزاء كثيرة و
لذلك المقدرة ولكن الاحساس واستعمال المقدرة يكون للنفس خاصة بواسطتها
اما على اثبات النفس الناطقة فسندل بما نعلم على ما مر وبغيره من الدلائل المذكورة
في كتبه حجة الشفاء ان المدرك للجزئيات هو المدرك للكليات هو البدن
بيان الاول انا نعلم بالضرورة انا نحس الحرارة باصبعنا اذا لمسنا النار و
بمجاورة الثاني من وجهين انا اذا احسسنا بحرارة جزئية الحرارة الكلية حكمنا
الكلية عليها والحاكم بالكلي على الجزئية مدرك لهما ضرورة ان التصديق
مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك
للكليات هو البدن الا ان يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس لها
فقط لكنه باطل لانه يكون ح الانسان مدركا للكليات من الثاني
للهيئة التي عرضت لها انها كلية جزء من الجزئي لان الانسان جزء من
هذا الانسان ومن ادرك المركب فقد ادرك المفرد فمن ادرك هذا الانسان
لا محالة والانسان كلي ولا يدفع هذا الا بان يقال المدرك من هذا الانسان
ليس المركب بل الجزء قيد به ولكونه هذا لكنه يبطل اما اولا فلا نا ندرك
الشيء لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا زايدا واما ثانيا فلان الشيء وان كان
المتميز وجوديا استحال ان يكون متعلق الابصار لان متعلق الحكم اذا
كان مجرد التميز ومجرد التميز امر واحد في جميع المعينات فما تعلق الحس
من المعينات امر واحد في الكل وجب ان لا يحس بالاختلاف البتة من

البدن هو

الابصار وكذب الثاني يدل على كذب المقدم ولنذكر الان بعض احوال النفس
انه ذكر في مواضع ان القايلين بالنفس يقولون بان مدرك الجزئيات
غير مدرك للكليات وذكر انه ما اعلى القايلين بالنفس والحجة مبنية على ذلك
ومذهبهم ان مدركهما شيء واحد هو النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات
المحسوسة بالالات وتدرك الكليات والجزئيات المجردة بذاتها ثم
ليس البدن بانفراده مدركا لشيء منها وتمام كلامه في هذا الحجة حجة
فانه بعينه كما هو وارد على احد من العقلاء مسئلة ذهب
ارسطاطاليس واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا بانها
لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة
لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفس جسم هذا خلف
لا يقال لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه انها مدبرة للابدان
البشرية وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز ان يقال انها مختلفة بتمام
الماهية ومشتركة في العوارض وذلك غير ممتنع كما في الصفرين فانهما
لما كانا متحدا في الاختلاف والاتحاد سلمناه لكن لم قلتم ان كل مركب
في مذهبكم ان الجسم مركب بمعنى الهيولى والصورة لكن الموجبة الكلية لا تنعكس
كنفسها وكيف وعندهم الجوهر جنس النفوس والعقول وكل ما دخل تحت
جنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل حجتهم على ان النفوس البشرية
متحدة بالنوع ان تحدوا واحدا بتمامها وهذا كاف واما ان كل مركب جسم

فان ارادوا به التركيب العقلي فظاهر لكن فان المركب من الجنس والفصل لا
يكون جسما كما ذكره وان ارادوا به التركيب من الجواهر فلم قلتم ان المركب
من الجواهر يكون اجساما بسيطا كالعناصر او مركبا كالمعادن والنبات
والحيوان والمركب من الاعراض كالخلقة المركبة من اللون والشكل لا يكون
جسما ومنهم من زعم انها مختلفة بالماهية واحتجوا بانها مختلفة في
الصفة والحجة على الذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان الانسان
قد يكون بارد المزاج وهو في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتبدل
المزاج والصفة النفسانية باقية وكذا من الاسباب الخارجية لانها قد
يكون بحيث يقتضي خلقها والحاصل منه فعلمنا انها من لوازم النفس
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذه الحجة قد اعتمد
هذه الحجة مما اورده ابو البركات وغيره من المتقدمين الذين من
ذهب اليه هي ضعيفة لان الملزومات وان اختلفت ليست هي النفس
وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس مشتملة على امر واحد
كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم يذكر مجموع
النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم ان يكون جزء النفس مختلفا بل
الحجة مغالطة لا اقناعية مسئلة زعم ارسطاطاليس واتباعه انها
حادثة وافلاطون ومن قبله حجة القايلين بالحدوث انها لو كانت ازلية
لكانت اما ان يكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق

في حدوث النفوس

ما تعلق به نفس واحدة واتفق انه ما الحسنى كل اسمه
بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل احد وبالعكس هذا خلف
وان تجزت انقسم ومن ذلك ان النفسين اللتين حصلتا بعد الانقسام
ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف
وان قلنا انهما ما كانتا حاصلتين فقد حدثتا الان وهما تان النفسان قد
حدثتا الان والنفس التي كانت موجودة قبل قد عدمت واما ان كانت
كثيرة فلا بد من امتياز باحدها وهو اما الذاتيات او لوازمها وهما باطلان
لان النفوس البشرية متحدة بالنوع فلا بد وان يحصل من كل نوع شخص
واما العوارض وهو ح لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تعدد
المواد وقبل البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض الاعتراض لم لا
انما يوجد نفسان من نوع واحد بيانه ما مر سلمنا لكن لم قلت انه لا يشتمل
لا بد وان يكون فيه انكار بيانه ما مر سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الاختلاف
بالعوارض قولهم قبل هذا البدن لا مادة قلنا لا نم ولم لا يجوز ان يكون قبل
تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر فاسقط هذه الحجة على
سبيل التناسخ الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة
بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها بامور مختلفة كالمواد وغيرها من حيث هي متحدة
بالنوع وامتناع تعلق الامور المختلفة بها او هي متساوية في ذواتها من
غير اولوية ويرجح في البعض دون البعض وح يتبع مكرها اصلا فاذن
هذه الحجة قطعية من غير احتياج الى ابطال التناسخ مسئلة

في فساد القول بالتناسخ

القائلون بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ لوجوه احدها انا
قد دللنا على حدوث النفس فيكون حدوثها عن مبداها القديم موقوفا
على حدوث شرط والا لم يكن حدوثها الان اولى من حدوثها قبل ذلك وذلك
الشرط ليس الا حدوث البدن فاذن حدوث الاستعداد التام على
لفيضان النفس عن المبداء القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس
على سبيل التناسخ لا بد وان يستحق لقبول نفس اخرى ابتداء فيجتمع النفسان
على بدن واحد وهو محال لان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين لا
غرض من هذه الحجة مبنية على حدوث النفس ودليلكم على حدوث النفس
مبني على فساد التناسخ على ما مر الكلام فيه فيكون دورا سلمنا انه لا دور
لكن لم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة بالماهية فالبدن المستعد لواحدة منها
لا يكون مستعدا للاخرى سلمنا التساوي لكن لا بد منا التنابن في الهوية
وما به التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا لنفس
الموصوفة بهذه الخصوصية كونه مستعدا للاخرى سلمنا حصول المساواة
فلم لا يجوز تعلق النفسين بالبدن قوله ان كل احد يجد نفسه شيئا واحدا
قلنا الذي يدرك من نفسه هو نفسه وكل نفس تجد نفسها نفسا واحدة
فلم يلزم محذور الاول ورد بانه لا نزاع على ما بين واختلاف النفوس بالماهية
فلم لا مر مع التباين في الهوية انما يحصل من جهة البدن واذا كان البدن
مستعدا للنفس المستنسخ وللنفس الحادث تعلقا معا سوانه لم يكن

مستعدا

مستعدا لما بطل التناسخ ثم تعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف احواله
بان يحصل فيه المتقابلان كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال
بالبديهة وثانيها لو كانت هويتنا موجودة قبل بدننا وفي
آخر لتذكرنا تلك الحال والاعراض لم لا يجوز ان يكون تذكر الاحوال
بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن وثالثها انه لو صح التناسخ
لكان اما ان يكون راجحا فيلزم ان يكون عدد الهالكين مثل عدد
الحادثين وجايز او هو محال لانه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين
التعلقين وضعف هذه الحجة لا يخفى الدليل الثاني ليس بصحيح لان
التذكر انما يكون بالآلة واذا اختلفت الالات لم يكن نسيان التذكر محاله
والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عدد الهالكين والحادثين على تقدير
وجوب التناسخ وجواز التعطيل على تقدير جوازه جدلي لان القائلين
بالتناسخ يقولون بالتساوي ان كان مستحيلا في الوسايط واما
للمخيار والاشرار الذين يلعنون الاراجيه القصوى فيجوزون التعطيل
مسئلة اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الارواح واحتجوا بان
العدم لو صح عليها لكان امكان العدم متقدما عليه لاستحالة على العدم وذلك الامكان
يستدعي محلا ويجب ان يكون المحل باقيا عند ذلك للعدم لان القابل واجب
الحصول عند المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه فاذن كل ما يصح عليه العدم فله
مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكن ذلك

المادة والصورة اذ لو كان عرضا لكون في محل ويكون ذلك الامكان
عرضا في محل مع انه لا يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة
هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصور والاعراض الجسمانية
والنفسانية وما يتركب منها ومن غيرها وذلك لان انعدام الجسمانية
وامتناع انعدام المادة البسيطة قوله في الاعراض ان الامكان ليس
شيئا فلا يستدعي محلا ليس بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد
التام وهو عرض وجودي ولان الامكان لا يجوز ان يصير جسما كما يمكن
ان يصير النطفة في الرحم جنينا وانا امكان النفس فلا يستدعي
محلا غير مختصة لا نسلم يستقل عن نسبة مهيتها الى الوجود وذلك
غير لا يخفى فيه وانما الامكان السابق فيحقق بدن الجنين
انه مستعد لان يكون مدبرا يتصرف فيه ليصير كاملا وعند حصول
هذا الاستعداد نفيض من المبداء الاول نفس ناطقة وهذا الا
ستعداد يصير الكاون في السرطية لفيضان مدبر عليه وانما
عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون
مستعدا لقبول اثر المدبر فيقطع علاقته عنه انما عدم هذا الاستعداد
لا يقتضي عدم المدبر لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الروح
بما هي قايم بذاته دايم الوجود فهنا يلزم من كون وجود الاستعداد
شرطا في الفيضان كون عدمه شرطا في القابل ربما يكون شرطا له

بطل لما بينا انها ليست بجسم ولا مما على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء
المادي لم يكن قابلا للعدم والا لا افتقر الى مادة اخرى ولا محالة ينتهي
الى ما لا مادة له فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد والاعراض ثم ان
الامكان امر ثبوتي وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلا وايضا فالنفس
حادثة فيكون مسبوقة بالامكان فالامكان السابق لما لم يوجب
كونها مادية فكذلك امكان فساده سلمنا انه لو صحت العدم لكانت مادية
فلم لا يجوز قولكم كل مادي جسم قلنا لان على مذهبكم ان كل جسم مادي والموجبة
الكلية لا ينعكس كنفسها وكيف ما هي تحت جنس الجوهر فيكون مركبا قلنا اذا
نظرنا الى الجزء المادي وجب ان يكون باقيا قلنا هب انه يجب بقاء مادة
النفس لكن لا يلزم منه بقاء مادة النفس لان المركب لا يبقى ببقاء احد اجزائه
وتحقيقه ان المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها
وذلك غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون
صورتها لا يمكن القطع ببقائها لا انها الحالة التي قضاء كان تلك الحالات
على حصول الجزء الصوري الغايب الفلاسفة يفرقون بين
النفوس والارواح فان النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة
بالابدان والارواح اجسام مركبة من الامزجة والادخنة المتفرقة
الدم المحتبسة من العروق والعدم عندهم يمتنع على النفوس دون
الارواح ولا يلزم من احتياج القابل للعدم الى المحل كونه مركبا من

المادة

في الانفصال وهو عين الفناء وكون النفس حين تحت جنس الجوهر
لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة فانهما
محمولان عقليان والمادة جزء الجسم وقولهم بعد تعلقه بكون
النفس مادية ان عدمها محال لبقاء مادتها وقول المص ان بقاء المادة
لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس والجواب انهم انما يكتفون ببقاء
المادة لان مادة النفس تكون جوهرا مفارقا باقيا فلا يحتمل فيه
يلزم بالدليل الذي ذكروه في وجوب كون النفس مدركة لذاتها في
لمادتها كونه كذلك فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت
عرضا زائلا وكلاهما علما بمادتها وذلك يمكن ان يزول عنها
مسألة النفس الناطقة تدرك الجزئيات عندنا خلافا للارسطاطاليس
ولنا على ذلك ان هنا شيئا يحمل الكلي على الجزئي وذلك الشيء يدركهما
والمدرك للكلي هو النفس فالمدرك للجزئي هو النفس احتجوا بانا اذا تخيلنا
مربعا مجنحا نميز بين مربعي الجناحين وهذا الامتياز ليس في الخارج
اذ ربما لم يكن ذلك موجودا في الخارج فهو اذن في الذهن فمحل احد الجناحين
ان كان محلا للثاني استحال حصول الامتياز وان امتاز احدهما
عن الآخر ليس بالماهية ولا باللوازم المشتركة بين الافراد لكن
الامتياز حاصل فمحل احدهما غير محل الثاني وذلك لا يتصور الا في الجسماني
والجواب ان الادراك ليس بنفس الانطباع على ما حققناه لا ان عندكم

وفي بيان النفس مدركة للجزئيات

الصورة منطبعة في الخيال ولا ادراك هنا بل غايته انه مشروط
ثم لا نجوز ان يقال تلك الصور منطبعة في آلة جسمانية ثم النفس بطريقها
يدركها هذا الكلام مبني على ظنه بهم انهم قالوا النفس لا
تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك كما يقولون انها تدرك
الجزئيات بالذات وتدرك الكليات بغير آلة وما ورد من احتجاجهم دليل
على كون ادراك الصورة بآلة وما قاله في حق بهم غير مناف لذلك لعدم
المنافاة كان في تصوره لا عجز على ان بعض الحكماء منهم الشيخ ابو البركات
قالوا الصور الوهمية كالمربع المجنح وغيره لا ترتسم في الخيال بل ترتسم
في النفس بشرط تصرف النفس في آلة تسمى محل الخيال ولم يلزم
من ارتسام الشيء في ذي وضع صيرورته ذا وضع لكن لا يلزم عكسه
اعني من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له صيرورة ما لا وضع ذا
وضع مسألة اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة
العفيفة عن الهيئات البدنية بعد الموت واحتجوا عليه بان اللذة هي
ادراك الملايم والملايم لادراك المجردات والادراك حاصل بعد الموت
فاللذة حاصلة هناك فيقال لهم ان سلمتم ان اللذة نفس الادراك فهو باطل
لحصول الادراك الآن دون اللذة وان كانت الادراك سببا للذة
فما الدليل عليه والاستقراء لا يفيد الا الظن والقياس على ساير اللذات
كذلك ايضا سلمناه لكن لا يلزم حصول السبب حصول المسبب لاحتمال

لاحتمال توقف تاثير المؤثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضروا
او على زوال مانع لم يزل انهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك
كما ذكرت بل قالوا انها ادراك الملايم من حيث هو ملايم فان كل
لذيذ لم يدركه لا يكون لذيذا كالغذاء المشتهى عند الشبعان وكل
مدرك بهذه الصفة لذيذ فيكون الحد مطردا منعكسا حصلت المساواة
واذا قالوا ليس ما نريد باللذة الا هذا المعنى لم يرد عليه كلام الا ايراد
النقض وهم معترفون بانه مع عدم حضور الشرط وجود المانع لا
يحصل المسبب من السبب اما هنا لا سبب ولا مسبب بل حد ومحدود
واذا كانت ماهية اللذة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة عند حصوله
وعندهم ان المدرك اكمل من المبدأ الاول فادراكه اتم اللذات و
العارفون معترفون به فان لم يحصل اللذة كان اما لان الادراك
لم يحصل بالحقيقة او حصل والصارف عن ذلك حاصل معها.
مسألة اتفقوا على شقاوة النفوس الجاهلة ووصف جحيم
فيه مذكور في كتبنا الحكمية واتفقوا على ان تلك الشقاوة مخلدة وان
الشقاوة الحاصلة بسبب الهيئات البدنية منقطعة وقد بينا
ضعف قولهم في الوقت فهذا جملة الكلام في المعاد النفساني ونتكلم
الآن في المعاد البدني انهم قالوا الملكات تنقسم الى ما لا يكون الالات
البدنية شرطا في حصولها كالادراكات العقلية والى ما يكون الالات البدنية

شرطا في حصولها كالامور المتعلقة بالشهوة والغضب في النفوس الجاهلة
عادمة الكمالات التي تكون من جنس الملكات الاولى فاذا انقطع منها التعلق
بالابدان بقيت على الجهل دايما وادركت فوات كمالاتها الذي كانت
الشواغل البدنية مانعة عنه فصارت محرومة بتلك الحرمة ولما عادت
الكمالات الاخرى مما يزول ملكاتها الردية بزوال اسبابها البدنية
فيزول بعدها وهذا القدر كاف في الوقت مسألة اعادة
المعدوم عند اصحابنا جائزة خلافا للفلاسفة والكرامية وابي الحسين
البصري من المعتزلة لنا ان الشيء بعد العدم ان كان ممتنع الماهية
او لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله وان كان لامر غير لازم فبعد
زوال ذلك العارض يزول الامتناع احتجوا بان الحكم عليه بانه ممتنع لذاته
لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز
يستدعي الثبوت وهو مناف العدم لانا نفي الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه
فيكون متناقضا القول بالاعادة لا يصح الا مع القول بان المعدوم
شيء ثابت حتى يزول عنه العدم تارة والوجود اخرى وقد بينا
ان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع احكام عقلية على متصورات
ذهنية فان الحكم بامتناع وجود شريك الله ليس على شريك ثابت في
الخارج وقوله الشيء بعد العدم ان كان ممتنع الماهية او لشيء من لوازمها
وجب امتناع مثله فالجواب عنه ان الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المعتد

العدم وذلك لا امتناع ليس لماهيته ولا لامر يزول عن ماهيته بل هو لازم للماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود وقوله الحكم على الممتنع بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه
فيكون متناقضا وقد مر جوابه وهو ان الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من
حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس
بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين احتج المخالف بامور
احدها ان الشيء بعد عدمه نفي محض ولم يبق هوية اصلا فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود لان الحكم متميز عن غيره والمتميز ثابت وثانيها بتقدير
الوقوع لا يتميز عن مثله وما يفضي الى ان لا يتميز الشيء عن مثله كان باطلا
وثالثها انه لو اعيد وقته الاول معه يلزم ان يكون مبتدأ من حيث انه
معاد وهو متناقض كما تقدم وعن الثاني لا يتميز عن مثله في علمنا ولكن
لا مضرة فيه انما الكلام في نفسه فلم وعن الثالث انه انما يكون مبتدأ لو وجد مع
الوجود المبتدأ لذلك الوقت تلخيص الحجة الاولى ان الشيء بعد عدمه
نفي واعادته تكون بوجود عين الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة وتخلل
النفي بعد الشيء الواحد غير معقول وقوله القول بان لا يصح الحكم عليه متناقض
قد مر فساده وتلخيص الحجة الثانية ان المعاد ومثل المبتدأ واحد في الخارج
سواء علمنا هما واحد او لم نعلم ولا فرق بينهما غير ما يتوهم بينهما في الحقيقة في
الخارج وتلخيص الحجة الثالثة ان الشيء الواحد لا يمكن ان يتغير الا بتغير عارض
له لان الثابت غير الزايل فلو كان المعاد هو المبتدأ بعينه وجب ان

يكون نسبته الى زمانه تلك النسبة الاولى بعينها وهو اضعف لان الباقي
يتغير نسبته الى زمنه بقايه وكل ما هو غيره بتغير تلك النسبة وقاس
بعض بقاء المتكلمين من المحدثين اعادة المعدوم على التذكر بان قال
النفس بعد زوال معلومه في الذكر يكون واحدا وذلك بطلان التذكر
لا ينقص ولا يلزم بقاء المتذكر في الذهن وتخلل العدم بين ما انتقال على اول
الشيء الانتقال الثاني وهنا لا يمكن ان يكون بحجة باقيا اصلا
مسئلة اجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها خلافا
للفلاسفة لنا انه في نفسه ممكن والصادق اخبر عنه فوجب القول به
انما قلنا انه ممكن لان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل
وهاهنا حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان قبول الجسم للاعراض التي يهيئ
بها لم يثبت له لذاته وما بالذات كان حاصلا ابدا فان الحكم
القبول حاصلا ابدا واما بالنظر الى الفاعل فلانه تعالى عالم باعيان
اجزاء كل شخص لكونه عالما بالجزئيات وقادر على جمعها وخلق الحيوة
فيها لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات واذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة
وانما قلنا ان الصادق اخبر عنه لان الانبياء عليهم السلام اجمعوا على القول به
واذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب فان قيل اما الكلام في الامكان فمبني على
اصول تقدم القول فيها والجواب عليها فلا نعيدها سلمناه لكن لم قلتم ان
الصادق اخبر عنه قوله الانبياء اجمعوا عليه قلنا لا نم فان ساير الانبياء
لم ينقل عنهم الا المعاد الروحاني واما محمد صلعم وان ذكر فانه تجاري شيئا ما

في المعاد

بل على المعاد الجسماني وانك قد علمت ان دلالة الالفاظ ليست قطعية
بل ظنية وايضا كما جاء القول بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه
في القرآن والتورية فاذا جاز المصير الى تاويل الجسماني بالبرهان
في باب التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا الباب اجمع المسلمون
على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القايلون بامكان
اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم وقال القايلون
بامتناعه ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف
بينها ويخلق فيها الحيوة واطبق عليه الانبياء المتقدمون على محمد صلعم واله
فالظاهر من كلام اجمعهم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل
عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا
عم ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون
كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور
فيه المعاد الروحاني واما القرآن فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني ففي مثل
قوله عز وجل من قايل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا
الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يحصى
واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله عز من قايل قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان
لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ايذا كنا عظاما نخرة

وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا
ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما
افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى اما القياس على
التشبيه فغير صحيح لان التشبيه يخالف الدليل العقلي الدال على امتناعه
فوجب فيه الرجوع الى التاويل واما المعاد البدني فلم يقم دليل عقلي
على امتناعه فوجب اجراء النصوص الواردة فيها على مقتضى ظواهرها
سلمنا ان دليلك يدل على ذلك لكنه معارض بامور احدها ان العالم ابدي
على ما تقدم فالحشر باطل وثانيها ان الجنة والنار اما ان يكونا في هذا العالم او في
عالم آخر اما في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول
محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فلا تخالطها الجسمانيات
الفاسدات والثاني هو محض التناسخ واما في عالم آخر فهو محال لان الفلك
بسيط على شكل الكرة فلو فرض عالم آخر لكان كريا فيوجد بين
العالمين خلاء وهو محال وثالثها وهو ان انسانا اذا اكله انسان آخر
حتى صار جزء بدن احدهما جزء بدن الآخر فليس بان يعاد جزء بدن
احدهما جزء بدن الآخر اولى من ان يعاد جزء بدن الآخر وجعل كل
جزء لبدنهما محال فلم يبق الا ان يقال لا يعاد واحد منهما ورابعها ان
المقصود من البعث اما الايلام او دفع الالم او الالتذاذ والاول لا يصح

جزء

ان يكون مقصودا للحكم والثاني ايضا باطل فانه يكفي في البقاء على العدم
فبقي الثالث لكن ما نخلقه لنفسه في هذا العالم من اللذة في الحقيقة ليس بلذة
بل هو دفع الالم او انتقال من الم الى الم آخر وانما اللذات الحقيقية
هي اللذات العقلية الروحانية واذا كان كذلك كان رد النفس الى البدن عبثا
والجواب انه يثبت بالتواتر انه عم كان يثبت المعاد البدني وذلك
يبطل ما ذكرتم واما المعارضة الاولى فالجواب عنها قد تقدم وعن الثانية ان
اللذة جاز ان يكون حقيقية وعن الثالثة ان الجزاء لا يصل احدهما فاضل الاخر وورده الى
الاول اولى وعن الرابع ما تقدم في باب الاعراض من اثبات اللذة الحسية
القول بان العالم ابدي لا يناقض القول بحشر الاجساد لان
العالم هو ما سوى الله وليس عدم ما سوى الله شرطا في القول بالحشر
وكذا الجنة والنار يكونان في هذا العالم او في عالم آخر يقال الجميع
اجزاء متفقا على جميع اجزاء هذا العالم حين اذا لم يجد فيه الجنة والنار حكم
انهما في موضع آخر والحق انا لا نعلم مكانهما ويمكن ان يستدل على موضع
الجنة بقوله تعالى عندها جنة المأوى يعني عند سدرة المنتهى واما المقصد
من البعث فعند اهل السنة ليس افعال الله تعالى معللة بالاغراض وعند المعتزلة
البعث واجب على الله تعالى لجزاء المكلفين وليس التعليل بالالم واللذة
صحيحا عندنا تنبيه المعاد بجمع الاجزاء لا يتم الا مع
القول باعادة المعدوم لما مر ان هوية الشخص ليس مجرد الجسم بل مع

فيها من الاعراض وهي قد عدمت عند التفرق فلو لم يكن اعادة المعدوم
جائزة امتنعت اعادته من حيث انه هو عندهم هوية الشخص
ليس الا الاجزاء الاصلية لا يعدم ولا يصير اجزاء الغير ولكن منها اما الاعراض
فليست بمعتبرة في الهوية لانها عند الاشاعرة لا يبقى زمانين وهوية الشخص
باقية وعند المعتزلة غير معتبرة مسئلة لم يثبت بدليل قاطع
ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بآيات احديها
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك هو الفناء وثانيها قوله تعالى
هو الاول والآخر والا لما كان الآخر لانه كان موجودا قبل وجودها فكذا يجب ان
يكون آخرا ان لو كان موجودا بعد وجودها وثالثها قوله تعالى كما بدأنا
اول خلق نعيده وبين ان الاعادة كالابتداء وكان الابتداء عن
العدم فوجب ان يكون الاعادة عن العدم بل هو الذي خرج عن
حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها يصير كذلك سلمنا انه المعدوم
لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان وجها يكون
هالكا يقتضي ان يكون معدوما في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب
تاويلها فانتم حملتموها على ان مآلها الى الهلاك ونحن حملناها على انها قابلة للهلاك
فلم كان تاويلكم اولى من تاويلنا وعن الثاني انه لا يجوز ان يقال انه الاول
والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثالث ان تشبيه الشيء بغيره
لا يقتضي مشابهته له في كل الامور وقد يكفي فيه مشابهته له في بعضها كما

يقتضي ان يكون معدوما في الحال ليس بصحيح لان الحال والاستقبال يشتركان
في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع فيحمل على الاستقبال ولا يحتاج الى التاويل
واما الاول والآخر ان كان بحسب الزمان فلا يصح في الآخر الا على تقدير
الافناء الا ان اعاد الخلق واسكنهم الجنة والنار لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون
آخرا مطلقا كما كان اولا فاذن لا بد فيه من تاويل الا اذا حمل الاول
على كونه مبدأ لكل شيء والآخر على كونه غاية لكل شيء مسئلة
سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق
الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار هي في انفسها ممكنة
والله تعالى عالم بالكل فاذن اخبر الصادق عنها مفيد للعلم بوجودها
ليس في هذه المسئلة موضع بحث وعند اصحاب الكبائر
منقطع عندنا خلافا للمعتزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا بد من الجمع بين الوعيدين
فاما ان يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بايمانه ثم يدخل النار
وهو باطل بالاتفاق او يدخل النار بكبيرته ثم ينقل الى الجنة وهو الحق
وايضا قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة دليل ثان الخصم يعترف بان المؤمن استحق الثواب
بايمانه فاذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الاول اما ان بقي او لا بقي فان
بقي وجب ايصال الثواب اليه ولا طريق اليه الا بنقله من النار الى
الجنة وان لم يبق فهو لوجوه احدها وهو انه ليس انتفاء الباقي

في عذاب القبر والحشر

بان الحادث اولى من انتفاء الحادث لوجود الباقي في الذي نحن فيه
لما كانا متضادين كان انتفاء الطاري مشروطا باستحقاق بزوال الاستحقاق
السابق فلو كان زواله مشروطا بانتفاء الحادث لزم الدور
هذا اشكال انما يتوارد جميع الاضداد وما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا
والتحقيق ان الاستحقاق ليس بجوهر ولا عرض لا يبقى زمانين عند اهل السنة
وايضا عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق واما عند المعتزلة فالطاري
اولى بالبقاء لانه اقوى اذ هو مقارن للمؤثر الذي يوجبه والسابق
وان كان موجودا لكن لا يبقى معه مؤثره فاذن الطاري ينفي السابق
ويبقى هذا على تقدير القول بالاحباط او ينفي منه ما هو مقابل له ثم ينتفي
وهذا على تقدير القول بالاحباط والموازنة الثالث انه اذا استحق
عشرة اجزاء من الثواب بفعل معصية استحق بها خمسة اجزاء من العقاب
فليس استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء الخمسة الاخرى لان اجزاء
الثواب لما كانت متساوية ايضا فاما ان يبطل مجموع العشرة وهو ظلم او
ينتفي شيء منها وهو باطل لا استحقاق ليس لبعض تابعيه بتمييز استحقاق
احدى الخمستين عن الاخرى وهذا مثل ان يكون لاحد على غريم عشرة دنانير
فادى الغريم خمسة فليس له ان يقول ايّ الخمستين اديت لان الخمستين ليستا
متمايزتين بخلاف ما اذا كان لواحد عندنا آخر خمسان موجودان فطلب
احديهما فله ان يقول ايهما تريد ان اسلمها اليك وذلك لكون عينهما موجودتين



الرابع اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما يستحق
عشرة اجزاء من العقاب فالطاري اما ان يحبط الاول ولا يحبط كما هو
قول ابي هاشم في الموازنة والاول باطل لانه يصير فعل الطاعة
لغوا محضا لا يظهر له اثر في جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني باطل لان سبب زوال الاستحقاق
الاول حدوث الاستحقاق الثاني فاذا ما لم يوجد الاستحقاق
الثاني لم يزل الاول فاذا وجد الاستحقاق الثاني زال به الاول
استحال ان يزول هذا الاستحقاق الثاني لانه ليس له مزيل غير هذا
هو المتقدم الاول الذي كان مذهبا لابي علي وقد ابطلناه بقي ان
يقال كل واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة لكن هذا محال
لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا
دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم ان يوجدان
حال كونهما معدومين هذا خلف وهو دال على فساد قولهم في
المحابطة ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب بقي علي
ان نقول الحكم في الثواب والعقاب لاحق بالخاتمة فالكافر العاصي اذا
اسلم ومات فالاسلام يجب ما قبله وان كان مؤمنا واطاع ثم
ارتد ومات ... حسنا ثم صار لغوا بالاتفاق وانما
للموازنة قال ابو هاشم ان يقول الطاعات والمعاصي مشبه في

حجليد



